

٩٢٦ /

الإحسان والإحسان

عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث

رودلف بيتز

جامعة أمستردام



رودلف بيسيرز
جامعة أمستردام

الأحلام والأحتمال

عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث

دار شهدي للنشر بالتعاون مع
المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية - القاهرة

المنوان الاصلى

**Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern
History, by Rudolph Peters.**

نشرت هذه الترجمة بأذن خاص من دار نشر :

Mouton Publishers, a division of Walter de Gruyter.

.....

الفصل الاول

مقدمة

تتناول هذه الدراسة أثر الاستعمار الغربى على الاسلام . وسوف تبحث الدراسة ردود الفعل الاولى ، التى كان الدين ملهما ودافعا لها ، ضد التوسع الاستعماري الاوروبى فى العالم الاسلامى . ثم ، مضى الدراسة فتحلل الكتابات الاسلامية الحديثة التى تناولت العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ؛ لكى تثبت ما اذا كانت الافكار التى تدور حول هذا الموضوع قد تغيرت تحت صدمة الاستعمار أم لم تتغير .

ومن ثم فان الموضوع الرئيسى فى هذه الدراسة سوف يكون هو عقيدة الجهاد . ذلك أن الجهاد هو المؤسسة النظرية الاسلامية التى تتيج لنا ، على وجه القطع ، أكثر مصادر الدراسة اثارا للتأمل فيما يتعلق بهذه الفكرة المعقدة التى لا تكاد تستنفد امكانياتها ، فكرة العلاقة بين الاسلام والاستعمار الغربى (١) .

كان مما صاحب صعود الرأسمالية الصناعية فى أوروبا ، تسارع ايقاع التوسع الاوروبى الذى اتخذ نمطا مختلفا . فحتى ذلك الحين كان الحافز الرئيسى وراء التوسع الاوروبى هو التجارة فى سلع الترف والرفاهية ، وكانت السيطرة على البحار أهم من السيطرة على الارض لان امتلاك مواقع تجارية صغيرة كان كافيا لضمان المصالح

التجارية التي يحرص عليها ذلك النوع من التوسع الاوروى . الا انه نتيجة لصعود الرأسمالية الصناعية فى أوروبا فى خلال القرن التاسع عشر ، اخذت الامم الغربية توسع عن نطاق سيطرتها على الارض اما توسلا الى احتكار أسواق تصدير المواد الخام والمنتجات الزراعية وأسواق استيراد المنتجات المصنعة ، واما لحماية مصالحها الاستراتيجية . وفى بعض المناطق مثل افريقيا الشمالية كانت السيطرة الاستعمارية فعالة توسلا لإنشاء مستعمرات المستوطنين البيض . مدت بريطانيا العظمى حكمها على شبه القارة الهندية كلها تقريبا خلال العقود الاولى من ذلك القرن ، وعند نهاية القرن التاسع عشر كان الهولنديون قد أخضعوا كل أرخبيل الهند الشرقية ، وفتح الفرنسيون شمال افريقيا بدءا من الجزائر فى ١٨٣٠ ثم تونس فى ١٨٨١ والمغرب فى ١٩١٢ ، وتوسع الروس فى آسيا الوسطى اثناء النصف الاخير من القرن التاسع عشر . اما فى الشرق الاوسط فقد استولى البريطانيون على مصر فى ١٨٨٢ وعلى السودان فى ١٨٩٩ . وكانت إيطاليا قد لحقت متأخرة بركب الهولة الاستعمارية للاستيلاء على الاراضى ، فقد احتلت ليبيا بدءا من ١٩١٢ . وبعد الحرب العالمية الاولى سيطرت بريطانيا وفرنسا على الولايات العربية للامبراطورية العثمانية السابقة . ونتيجة للسيطرة الاستعمارية مر العالم الاسلامى بتغيرات جذرية سواء كان ذلك فى ميدان العلاقات الاقتصادية والاجتماعية او كان على المستوى الايدىولوجى ففى المراحل الاولى من التوغل الاوروى فى العالم الاسلامى قاوم المسلمون فى مواقع كثيرة الوضع الجديد بالقوة ورجعوا الى عقيدة الجهاد فى سبيل تعبئة الجماهير وحشدتها ، تبريرا وتسويغا للنضال ، ولتحديد العدو تحديدا دقيقا . ولما كان الحكام الاستعماريون غير مسلمين فقد كانت عقيدة الجهاد ملائمة تماما لتحقيق هذه الاهداف . وسوف نورد فى الفصل الثالث وصفا تفصيليا لهذا الدور الذى يهدف

فيقدم الينا مادة شائعة عن أهمية الجهاد السياسية الراهنة ،
الا أن ملاحظاته قد أصبحت قديمة ، وكانت ، على أى حال ، قد كتبت
من وجهة نظر استعمارية تقليدية وعظمية . ولم تظهر حتى الآن دراسة
شاملة في الدلالة المعاصرة لعقيدة الجهاد . ولكن الوضع يختلف
بالنسبة لعقيدة الجهاد التقليدية . كانت دراسة أ . ريلاند A. Reland

عن شريعة الحرب في الاسلام (٦) التى تقوم بعملية مسح يمكن
الاطمئنان اليها عن عقيدة الجهاد ، قد نشرت في بداية القرن الثامن عشر ،
وقد ظهرت كتابات كثيرة بمد ذلك ، سواء كانت أكاديمية أو غير
أكاديمية ، عن هذا الموضوع (٧) . ولما كان أشمل كتاب عن الجهاد
التقليدى ، وهو كتاب الزهيلي ، قد نشر باللغة العربية فقط وليس
من المتاح الحصول عليه في الغرب ، فسوف أقدم عرضا لهذه النظرية
التقليدية في الفصل الثانى من هذه الدراسة حتى أضع نقطة انطلاق

لبحث دلالة الجهاد في المصطلح الحديث .

ان كلمة « الجهاد » في اللغة العربية الحديثة تترجم عن فكرة غير محددة
تحديدا تاما فوفقا لمعناها الاصلى تعنى هذه الكلمة أى جهد مبذول لتحقيق هدف
يراه المرء جديرا بذلك الجهد ، ومن ثم فليست هناك علاقة ضرورية
بينها وبين الدين . ولذلك فقد استخدمت كلمة الجهاد لتعنى الصراع
الطبقى (٨) ، أو الصراع بين القديم والجديد (٩) أو لتمتد حتى تشمل
الجهود التى يبذلها المبشرون المسيحيون (١٠) . وهذه الكلمة ،
حتى عندما تستخدم في السياق الاسلامى ، فانها لا تعنى دائما الصراع
المسلح . فقد تعنى أيضا الجهاد الروحى لخير المجتمع الاسلامى أو الجهاد
الداخلى ضد النزعات الشريرة في نفس الانسان . وقد كان من شأن
هذا الاتساع الدلالى الواسع لكلمة الجهاد أن اختلط الامر على كثير
من الاجانب الذين لا يحسنون العربية . فعندما كان يسمع الاجانب
كلمة « الجهاد » تستخدم في الوعظ ، في المساجد أو في الاذاعات ،

كانوا أحيانا يظنون أن مذابح غير المسلمين قد أصبحت وشيكة الوقوع .
الا أنني في هذه الدراسة سوف أركز على فكرة الجهاد باعتباره
النضال المسلح كما حددته الكتابات التقليدية في الفقه الاسلامي .

وغالبا ما تترجم كلمة الجهاد في اللغات الغربية بعبارة « الحرب
المقدسة » ، فاذا فهمنا من عبارة « الحرب المقدسة » الحرب التي
تقوم لأسباب دينية فحسب ، فقد تبدو هذه الترجمة لأول وهلة ترجمة
ملائمة ، اذ أن الكتابات التقليدية في الفقه الاسلامي لا تذكر الا الاهداف
الدينية للجهاد . على أن البحث التاريخي قد أثبت أن الحروب التي
خاضتها الدول الاسلامية إنما كانت لاهداف دنيوية تماما . ففى مجتمع
يسيطر الدين فيه سيطرة كاملة على السياسة فما من سبيل الى التفرقة
تفرقة محددة بين السياسة والدين ، ومن ثم ففى كل الاحوال ، اذن ،
سوف تخلع مسوح الاهداف الدينية على الاهداف السياسية .
لذلك فإننا اذا نظرنا الى الجهاد باعتباره ~~مشرقا~~ ~~مشرقا~~ به الدولة
فليس من الصحة فى شىء أن نصوره باعتباره « حربا مقدسة » .
ثم أن هذه الترجمة تفترض هناك جروبا غير مقدسة الى جانب
« الحروب المقدسة » . ولكن النظرية التقليدية تقطع بأن كل الحروب
التي تخوضها الدولة هى من قبيل الجهاد ، وتنطبق عليها قواعد
الجهاد . ان المرء لا يستطيع ان يتحدث عن « الحرب المقدسة »
الا على المستوى الشخصى بمعنى أن ثمة أفراد تحفزهم الدوافع الدينية
لخوض الحرب عن طواعية اذ يرون فى ذلك عملا من أعمال الورع والتقوى
ومن المآثر التى سوف يثابون عليها فى الحياة الاخرى خير الثواب (١١) .
وفى الكتابات المصاصرة عن الجهاد يصادف المرء أحيانا عبارة
« الجهاد المقدس » (١٢) . ولعل هذه العبارة عبارة منقولة قد نحتت
تحت تأثير اللغات الغربية . ويبدو فى الوقت نفسه أن هذه العبارة
تعكس وعيا متزايدا بأن معظم الحروب ليست حروبا دينية ، ومن ثم فإن
هناك حاجة لتأكيد الخصيصة الدينية لبعض الحروب .

كان التكيف الغربى ، دائما ، مفتوحا بمقيدة الجهاد الإسلامى .
ولفترة طويلة ظهرت صورة قلبية متكررة فى الادب الغربى ، هى صورة
ذلك التركى المخوف مرتديا ثيابه الطويلة السابغة وشاهرا سيفه
المشرع ، على أهبة الاجهاز على كل كافر يعترض طريقه ويرفض
الدخول فى دين محمد . أما الآن فقد حلت صورة أخرى محل هذه
الصورة هى صورة « الارهابى » العربى ، فى حلة القتال ، مسلحا
وبالكلاشينكوف ، وعلى أهبة الاجهاز على النساء والاطفال اليهود
والمسيحيين الابرياء دون تورع ومن غير تردد (١٣) . ووراء هذه القوالب
هناك افتراض كامن يصور المسلمين — ويسمون احيانا العرب دون
تحديد — باعتبارهم قوما معادين ، متعطشين للدماء بازاء من يخالفهم
العقيدة ، وذلك يعزى الى ديانتهم المزعوم انها ديانة التعصب والتزمت
والحرب المتصلة على الكفار . ان هذه النظرة للاسلام التى ظهرت
وتبلورت فى الجصور الوسطى اکتسبت حياة جديدة وقوة جديدة
فى عصر الامبريالية الاوروبية . عندئذ يظهر المسلمون فى صورة المتخلفين
المتعصبين المتعطشين للحرب ، وذلك على سبيل التبرير للتوسع
الاستعمارى ، بحجة أنه يخدم قضية نشر المدنية وما سباه الفرنسيون
« الرسالة الحضارية » Mission Civilisatrice وذلك ، فى الوقت نفسه
يوفر ذريعة ملائمة لاستخدام القوة ضد السكان الاصليين ، ذلك ان
المستعمرين قد تبينوا خطر التمرد الكامن المستمر تغزوه فكرة الجهاد
ويترصد الفرصة السانحة للظهور خلف المظهر الخارجى الذى بدا به
المسلمون خاضعين للسيطرة الاستعمارية . ولقد عبر المستشرق الفرنسى
لوى مرسيه عن هذه المخاوف بالعبارة التالية :

« ومع ذلك فان كل الذين عاشوا من بيننا ، سنوات طويلة ،

على اتصال وثيق بالسكان المسلمين سواء فى الشرق او فى الغرب ،

اتيحت لهم فرص كثيرة لى يحسوا — فيما اوقفن به — ان نظرة

**الجهاد بما زالت بليّة عبر الأزمات المطالعة إلى حد أنها تصوّر
ولو بشكل كامن على حياة هؤلاء السكان بأكملها وأنها تنطوّل
إلى أعماق أمانيتهم وتحكم مواقفهم في علاقتهم مع الكفار» (١٤) .**

وقد أحسّ العالم الإسلامي إحساساً عميقاً بهذا الموقف الغربي
منه ورفضه رفضاً أساسياً ، وكان ذلك هو السبب الأساسي
للموقف الذي اتخذته للدفاع عن دينه . وسوف نرى في الفصل الرابع
أن كثيراً من الكتابات الحديثة عن الجهاد بقلم الكتاب المسلمين تشهد
بمصدق ذلك . ويتشكك المسلمون في الكتابات الغربية عن الإسلام .
ولما كانت فكرة الجهاد قد قامت بدور هام في تصوّر الإسلام
والمسلمين تحت ضوء غير مقبول ، فإن بعض الكتاب المسلمين يميلون إلى
أن يروا في علاج الكتاب الغربيون لهذا الموضوع محكا لاستخلاص
ما إذا كانت مشاعرهم بأزاء الإسلام منحازة أو غير منحازة . يقول
عباس محمود العقاد :

**« بعد متابعة الكتب التي تؤلف عن الإسلام في الغرب
خلصت لي وسيلة من وسائل الاختبار السريع للنية الحسنة
والفهم الحسن عن مؤلفيها ، وهي النظرة العاجلة إلى مجمل
آرائهم حول مسألة الجهاد في الدين الإسلامي ، فإنها هي
المسألة التي شلعت على السماع بين غير المسلمين ففهموا
منها أن شريعة السيف وشريعة الإسلام شيء واحد (١٥) .**

إن هذا التعليق الذي يعبر عن إحساس شائع بين المثقفين
المسلمين قد يصلح دليلاً على المكانة الأساسية التي تحتلها فكرة
الجهاد في الكتابات المعاصرة التي يكتبها المسلمون الذين ينتصرون
لدينهم .

ينطلق معظم الكتاب الغربيون الذين يتناولون الإسلام ، كما كانوا

ينطلقون في الماضي ،من افتراض أن الدين والافكار الدينية هي العوامل الأساسية في تشكيل المجتمع . وهم يرون أن الاسلام باعتباره ديناً مشتركاً يفسر الخصائص المشتركة بين المسلمين كما يفسر التشابه الكبير للبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية على طول العالم الاسلامي وعرضه . ومن ثم فانهم يصورون الجهاد باعتباره عاملاً مستقلاً يفسر نزوح المسلمين الى التمرد والى الحرب ، خاصة تحت الحكم الاستعماري ، والكتاب المسلمون المعاصرون ينطلقون من الافتراض نفسه عندما يحتجون بأن في وسع المسلمين استعادة قوتهم لمقاومة الاستعمار (الجديد) والصهيونية ، بالعودة الى مبادئ الاسلام في عصره الزاهر والالتزام بها ، وبخاصة منها الجهاد . وقد عالج مكسيم رودنسون Maxime Rodinson هذه النظرة الاصولية (١٦) وقدم الحجج المقنعة فيما يتعلق بالعالم الاسلامي لى أن مسيرة التاريخ تحكمه ، في التحليل الاخير ، العوامل الاقتصادية والاجتماعية،وعلى أن الايديولوجية لا تلعب الا دوراً ثانوياً . وسوف أعتنق هذه النظرة في دراستي . ان الصراعات المسلحة بين الجماعات ،سواء كانت حروباً أو ثورات ، انما تنجم عن تصادم المصالح المادية .ولكن القيادة ، سعياً الى الحصول على أكبر قدر ممكن من التأييد الشعبي ، سوف يلجأون الى أيديولوجية تضامن جماعي ، قد تكون مبنية على تماسك قبلي أو ديني أو قومي أو طبقي . وفي مجتمع يسيطر الدين فيه سيطرة كاملة على الايديولوجية ، ولا يمكن الفصل فيه بين مجالي السياسة والدين ، يتخذ الحروب والثورات ، اياً كانت أسبابها الفعلية ، بعداً دينياً ، بمعنى أن أهدافها وتبريراتها والنداءات التي تطلق لاكتساب المساندة لها ، كلها تجد في الدين التعبير المناسب عنها . وقد كانت نظرية الجهاد ، على وجه الدقة هي التي تشكل منها ذلك البعد الديني في التاريخ الاسلامي . وقد نمت الفكرة الأساسية فيها ، أي نضال المسلمين ضد الكفار ، وتأكدت ، كما لا يحتاج الامر الى توضيح ، عندما خاضت

الدولة الإسلامية الناشئة حريا متصلة ضد الاعداء غير المسلمين المحيطين بها ، وعمقت هذه الفكرة في اثناء حروب الفتح . ثم قننت باعتبارها نظرية ، في مؤلفات الفقه . ومن ثم كانت تستدعى كلما كان على المسلمين أن يحاربوا ضد الكفار أو الزنادقة . وعلى ذلك النحو كان من الطبيعي أن قامت نظرية الجهاد بدور له مغزاه في مراحل المقاومة المبكرة ضد الغزو الاستعماري . ومع ذلك فقد مهد التوسع الاوروي ، على وجه الدقة ، السبيل الى تحول هذه النظرية وتضائل دلالتها السياسية . كانت الهجمات الايديولوجية على الاسلام ، وهي هجمات ناجمة عن الاستعمار ومصاحبة له ، باعثا للمسلمين على اعادة تفسير دينهم ، بينما أدت التحولات الاجتماعية والاقتصادية وتأثيرات الافكار الغربية الى الفصل بين الدين والسياسة والى احلال ايديولوجية سياسية مبنية على تماسك قائم على اعتبارات حضارية وعرقية أي ايديولوجية « القومية » ، محل ايديولوجية سياسية قائمة على تماسك ديني .

الفصل الثانى

عقيدة الجهاد التقليدية

١ - مقدمة :

أرسيت عقيدة الجهاد التقليدية في مؤلفات الفقه الاسلامي . ويتناول هذا الفصل عرضا للمذاهب التقليدية في الشريعة عن الجهاد . ولما كان من الخصائص الجوهرية للفقه انه يفضل الادلاء بالاحكام المتأسسة على القضايا الفردية على وضع القواعد العامة (١) ، فلن احاول ان استخلص قواعد عامة من المادة التي نجدها في المؤلفات التي تتناول الشريعة ، وسوف أتجنب تطبيق المقولات القانونية الحديثة عليها . ان هذا العرض يقصد به ان يكون نقطة انطلاق تبيان الدلالة المعاصرة لنظرية الجهاد ، وتبيان مدى تغير الافكار الحديثة عن هذا الموضوع ، ومن ثم فأننى سوف أغض النظر عن الموضوعات التي ليست بذات أهمية في العصر الحاضر ، ومن ذلك مثلا مسألة تقسيم الغنائم ، والقواعد التي نستطيع ان نعتبرها متصلة بالقانون المدني وقوانين التنازع (القانون الدولي الخاص) والقانون الجنائي الدولي . وسوف أحصر نطاق هذا العرض كذلك بأن أغض النظر عن القواعد المتعلقة بالخوارج المسلمين اذ ان هذا الموضوع لا تكاد تتناوله الكتابات الحديثة عن الجهاد . سوف أرجع في هذا الفصل الى المراجع المعول عليها من المذاهب السنية الاربعة ومن المذهب الظاهري

ومن الشيعة الاثنى عشرية ، ومن الاسماعيلية . وفيها يتعلق بالمذاهب الثلاثة الاكثر أهمية سوف أسدى الاهتمام الضرورى للمؤلفات التى كتبت فى مرحلتها المبكرة ، مرحلة التكوين ، مثل السير للشـيـيـانـى والمدونة لسـحـفـون وكتاب الام للشافعى .

٢ - تحديد الجهاد وهدفه ، مفهوم الرباط :

لا تتضمن الكتب التقليدية للفقهاء الكثير عن تحديد الجهاد والهدف منه . ولعل هذه الموضوعات كانت لا تعتبر ذات أهمية كبيرة او لعلها كانت تقع خارج نطاق المؤلفات التى تتناول الشريعة . الا ان مؤلفات المتأخرين تتناول هذه المسألة فى بضع سطور . وهى تعطينا المعنى الشائع لكلمة الجهاد : « بذل ما فى الوسع من القول والفعل » ، بينما تعرف المعنى الشرعى له باعتباره « قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وما الى ذلك (٣) » وبعض الكتاب يرى ان الجهاد كما جاء فى الفقه هو الجهاد الاصغر بينما يعنى الجهاد الاكبر نشاطا روحيا أكبر من مثل كفاح المرء نوازعه الشريرة ، او دراسة الفقه (٤) . ويفترق الآخرون بين جهاد القلب أى الجهاد ضد نوازع الشر فى دخيلة المرء ، وجهاد اللسان أى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبين جهاد اليد أى ايقاع الاجراءات التأديبية من قبيل الضرب على يد الحكام ورجال السلطة للحيلولة دون أن يقترب الناس الموبقات ، ثم جهاد السيف أى قتال الكفار فى سبيل اعلاء شأن الدين . الا ان هذا المعنى الاخير هو المقصود دائما عندما تستخدم كلمة الجهاد بـون تحديد (٥) . والهدف المباشر من الجهاد هو توطيد الاسلام وحماية المؤمنين واخلاء الارض من الكفر . اما الهدف الاخير من الجهاد فهو ارساء سيادة الاسلام كاملة كما تقول الآية الكريمة : من سورة البقرة (١٩٣) : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » (٦) ، والاية

الكريمة من سورة التوبة (٣٢) : « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (٧) .

العدو الذى على المسلم قتاله هم الكفار كافة ، باستثناء الذين لهم حق الحماية بمقتضى اتفاق خاص من قبيل الامان او الذمة او الهدنة . وقد قيل عن ابن مالك أنه لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك ، الا ان الفقهاء المالكين المتأخرين لا يأخذون هذا على قبيل الامر بل على سبيل التوصية او النصح . ذلك أن الآية الكريمة من سورة الانفال (١٢٣) : « يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار » ، تقضى بأن الكفار الذين على المسلمين قتالهم هم أولئك القريبون منهم . وثم حجة عقلية أخرى تساند هذا الحكم هي أن المسلمون يستطيعون اذا ما قاتلوا الاعداء القريبين منهم أن يحققوا أكثر مما يحققونه اذا ما قاتلوا الاعداء البعيدين (٨) .

وثم طريق آخر وخاص ، لأداء فريضة الجهاد هو « الرباط » كما جاء في الآية الكريمة من سورة الانفال (٦٠) : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » . وقد أصبح المعنى الشرعى لكلمة « رباط » هو المراقبة زمنًا عند ثغر من ثغور الاسلام على نية الدفاع عن الاسلام ضد الكفار . وهناك أحاديث كثيرة قائله بأنه من الافعال المستحبة على أنه لما كانت الشريعة لم تضع لرباط قواعد خاصة بالمعنى الشرعى ، فيحق لنا أن نعتبره مرادفا للجهاد (٩) .

٣ - دار الاسلام ودار الحرب :

ما يتصل بمفهوم الجهاد اتصالا وثيقا أن العالم ينقسم قسمين : دار الاسلام ودار الحرب . ولما كان هذا التقسيم بوضوح بمكان فان معظم الكتاب لا يلغون اليه كبير اهتمام . فدار الاسلام هي

فذلك الجزء من العالم الذى يسود فيه حكم الاسلام وتطبق فيه الشريعة
اما سائر الارض فتسمى دار الحرب .

ويذكر الشافعية قسما ثالثا هو دار الصلح او دار العهد .
فعندما يدخل الكفار فى هدنة مع المسلمين على شرط ان يحتفظوا بملكية
اراضيهم ويدفعوا مبلغا من المال او قدرا من السلع كل علم ،
فريضة على ارضهم ، تدعى اراضيهم عند الشافعية بدار الصلح
او دار العهد . وهذا المال المفروض يسمى الخراج ولكنه ليس
من قبيل الخراج المألوف العادى بل هو اقرب الى الضريبة اذ يتوقف
الالتزام بدفعه عند الدخول فى الاسلام او بيع الارض الى أحد
المسلمين . ولكن الحنفية ، شأنهم فى ذلك شأن المذاهب الاخرى ،
لا يفرقون الا بين دار الاسلام ودار الحرب ، يرون ان تلك الاراضى
التي يطلق عليها الشافعية دار الصلح يجب ان تدخل فى دار الاسلام
وان على سكانها من غير المسلمين ان يدفعوا الجزية ، ذلك ان
العامل الحاسم عندهم هو عامل السيادة ، ولما كانت السيادة فى الارض
التي يسميها الشافعية دار العهد ، انما هى للحكومة الاسلامية ،
فهذه الارض ان هى دار الاسلام ، اما اذا عقد الكفار هدنة
مع المسلمين وظلوا يحتفظون بالسيادة على ارضهم ، فتلك دار الحرب
حتى لو دفع الكفار مبالغ من المال مقابل انعقاد الهدنة . ولكن
هذه الثنائية الصارمة انما جاءت فى الواقع فى مرحلة متأخرة من مراحل
تطور المذهب الحنفى ، ذلك ان **محمد الشيبانى** (المتوفى فى ١٨٩ هـ -
٨٠٤ م) يذكر دار الموادة باستبارها قسما منفصلا دون ان يحددها
مع ذلك تحديدا واضحا .

كان الحنفية وحدهم هم الذين فصلوا بين القواعد التى تصبح
بها دار الحرب دارا للاسلام او العكس . والقاعدة العامة عندهم

أن دار الحرب تصبح دار الاسلام عندما تدخل تحت سيادة المسلمين
وتنفذ فيها احكام الشريعة . ولكن بعض الفقهاء المتأخرين
كانوا أقل تشددا في هذا الصدد ، فهم يرون أنه يكفي للمسلمين
أن يكونوا في أمان وأن تطبق بعض احكام الشريعة مثل إقامة صلاة
الجمعة والاحتفال بالاعيان الإسلامية ، لكي تصبح الأرض من دار
الاسلام . ويرى غيرهم ضرورة أن يكون هناك قاض مسلم يحكم
بالشريعة . أما فيما يتعلق بتحول دار الاسلام الى دار الحرب فإن أبا حنيفة
(المتوفى ١٥٠ هـ - ٧٦٧ م) وضع لذلك شروطا ثلاثة :

١ - اجراء احكام اهل الشرك .

٢ - مجاورتها لدار الحرب .

٣ - عدم بقاء فيها مسلم أو ذمي آمنا بالأمان الاول .

بغض النظر عما إذا كان الحاكم الجديد أعطاهم الأمان
أم لم يعطهم .

ويمكن أن تتحقق هذه الشروط عندما يفتح الكفار شطرا من دار
الاسلام أو عندما ينقض الذميين عهد الذمة . وإلى جانب رأي
أبي حنيفة الذي ساد المذهب الحنفي ، فإن هناك رأيا لأبي يوسف
(المتوفى ١٨٢ هـ - ٧٩٨ م) و محمد الشيباني ، وهو رأي أقل تشددا
إذا برهان أنه يكفي لذلك تطبيق شريعة الكفار تطبيقا سافرا .

٤ - حكم الجهاد والاعفاءات من فريضة الجهاد (١١) :

إن الجهاد هو فرض كفاية أي أنه واجب جماعي . ومعنى ذلك

أنه فريضة على الجماعة كلها وأنه يتحقق أداؤها إذا نهض بها عدد كاف من الأشخاص ، فإذا لم ينهض بها أحد أثبت الجماعة كلها . وعلى الإمام أن يغزو أرض العدو مرة واحدة على الأقل كل عام ، والافضل أن تكون أخطر أراضيه على المسلمين . فإذا قام عذر يحول دون ذلك ، مثل ومن ألم بجيش المسلمين أو وعورة الطريق والمسالك المفضية الى أرض العدو ، فيجوز للإمام أن يؤخر هذه الغزوة السنوية . ويرى الشيعة الاثنا عشرية نفس الرأي الذى يراه فى ذلك السنيون أساسا ، الا أنهم يرون أن فريضة الجهاد مشروطة بوجود الإمام وجودا ظاهرا . ومن ثم فقدت نظرية الجهاد نتائجها العملية ، اذ أن آخر أئمة الشيعة قد غاب فى عام ٨٧٣ م ، على أنه يبقى واجبا على المسلمين أن يهبوا للدفاع المسلح ضد الغارة على حياتهم وأموالهم وإن لم يدع ذلك جهادا (١٢) .

وعندما استدلل الفقهاء بآيات القرآن الكريم على فرضية الجهاد وجدوا آيات شتى بصدد موقف المسلمين من الكفار ، تتراوح من الامر بأن يجنحوا الى السلم معهم ، الى الالتزام بقتالهم . ولتفسير هذا التباين لجأ الفقهاء الى نظرية النسخ . وراوا أن الآيات التى تحكم العلاقة مع الكفار إنما كانت أحكاما بالنسبة لفترة محددة من الزمن ، فلما تغير الموقف نزلت آيات أخرى تنسخها . وانتهى الوضع الى الامر المطلق غير المشروط بقتال الكفار كما نزل به الاى الكريم فى السنوات الاخيرة من حياة محمد صلى الله عليه وسلم عندما كانت يد المسلمين هى الأعلى . فقد كانت المرحلة الاولى من الاسلام مرحلة الدعوة وعندئذ تلقى النبى الامر أن ينأى بجانبه عن المشركين وأن يتجنب الدخول فى مواجهة معهم . وفى هذه الفترة نزلت الآية الكريمة من سورة الحجر (٩٤) : « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين » . وبعد ذلك تلقى النبى أمر الله بأن يناقش الكفار الحجة بالحجة .

« أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن » سورة النحل (١٢٥) وعندما لقيت الجماعة الاسلامية بعد الهجرة اضطهادا مستمرا من اهل مكة ونفذ صبر بعض المسلمين من موقف النبى المسالم وارادوا أن يردوا الصاع بالصاع أذن للمسلمين بالقتال : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » سورة الحج (٣٨ ، ٣٩) . ولم يؤذن للمسلمين بقتال الكفار إلا دفاعا عن أنفسهم ضد غاراتهم كما تقول الآية الكريمة : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » سورة البقرة (١٩٠) . ثم جاء الامر غير المشروط بقتال كل الكفار عندما نزلت الآيات التالية التى تنسخ ما قبلها: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم » سورة البقرة(٢١٦) . « فإذا انسלخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا وأقاموا الصلوة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم » سورة التوبة (٥) . « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » سورة التوبة (٢٩) ، و يطلق على الآيتين الكريمتين الأخيرتين ، عادة ، آيات السيف (١٣) .

وبالإضافة الى الآيات القرآنية الكريمة ، فإن السنة النبوية هي دليل فريضة الجهاد غير المشروطة . وأهم ما جاء فى الحديث فى هذا الصدد هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (١٤) .

• ويؤسس كون الجهاد فرض كفاية على النصوص والحجج التالية :

١ - « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى » سورة النساء (٩٥) .
« وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » سورة التوبة (١٢٢) .

٢ - أن النبي كان يبقى في المدينة عندما كان يرسل طلائع المسلمين وجماعات المغيرين على المشركين .

٣ - الحجة العقلية أن كل ما فرض لغيره أى لغير أداء الفريضة نفسه فهو فرض كفاية إذا حصل المقصود بالبعض . وقد رأى سفيان الثوري (المتوفى ١٦١ هـ - ٧٧٨ م) أن الجهاد ليس فرض كفاية بل تطوع فقط ولا يصبح الجهاد فرضاً إلا إذا غزا العدو المسلمين . وسنده في ذلك الآية الكريمة التي أشرنا إليها من قبل (سورة البقرة ١٩٠) ، والآية الكريمة (سورة التوبة ٣٦) :
« وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين » .
ولكن التفسير المعول عليه مع ذلك هو أن هذه الآيات قد نسخت بالآيات التي جاءت بعدها والتي ذكرناها آنفاً : سورة التوبة (٥) ، وسورة التوبة (٢٩) ، (١٥) . وهناك من الفقهاء من يرون أن الجهاد هو دائماً فرض عين وقد أسسوا هذا الرأي على حديث
« أن من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه به ، مات على شعبة من نفاق » رواه مسلم (١٦) ، مقترنا بالآيتين الكريمتين

اللتين أوردهما آتفا : سورة البقرة (٢١٦) ، و سورة التوبة (٩١) .
وكذلك على الآية الكريمة سورة التوبة (٩١) : « انفروا خفافا
وثقالا وجهادوا بأموالكم وانفسكم في سبيل الله فلكم خير لكم ان كنتم
تعلمون » . على ان الراى الشائع هو ان هذه الآيات يجب ان تفسر
في ضوء الايتين الكريمتين من سورة النساء (٩٥) ، وسورة التوبة (١٢٢)
التي أوردهما آتفا (١٧) .

ولا يصبح الجهاد فرض عين الا في حالات مخصوصة ومحددة
فيتعين الجهاد عندما يغزو العدو ارض المسلمين على كل
الذين يقع عليهم الهجوم بما في ذلك النساء والعبيد . فان لم يكن عندهم
من القوة والعتاد ما يصدون به العدو وقع الفرض على جيرانهم .
كما يكون الجهاد فرض عين أيضا عندما يختار الامام اشخاصا باعيانهم
للمشاركة في الاستنفار ، وعندما ينذر المرء نذرا به .

وتعنى من فريضة الجهاد طوائف من الناس ، طالما كان الجهاد
فرض كفاية . الا انه عندما يغزو العدو ارض المسلمين فعلى كل القادرين
على القتال ان يقاتلوا ولو كانوا ممن كانوا يقع عليهم الاعفاء
من فرض الجهاد .

ويعنى من فرض الجهاد :

١ - من لم يبلغوا الحلم ، وذلك لانهم غير مكلفين شرعا ،
واستنادا الى المأثور عن ابن عمر قال : « عرضت على النبي صلى الله عليه
وسلم يوم احد وانا ابن اربع عشرة سنة فردنا وعرضت عليه عام
الخنق وانا ابن خمس عشرة فأجازني » (١٨) .

٢ - المجانين لانهم غير مكلفين شرعا .

٣ - العبيد حتى لا يخسر سادتهم بذلك مالهم .

٤ — النساء اذ ان بنيتهن لا تؤهلن للحرب كما انه روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : «قلت يا رسول الله، على النساء جهاد؟ قال نعم، جهاد لا قتال فيه، والحج والعمرة». ولا يؤذن للنساء قط بأن يصبحن سرايا عند الغزو. أما اذا استطاع جيش الغزو الاسلامى أن يحقق الامان فيجوز للعجائز من النساء أن يصبحنه ليؤدين له خدمات مخصوصة كالطهو وتوزيع السقيا والعناية بالجرحى. ومن المكروه أن تصحب النسوة من غير العجائز الجيش حتى لو كان الجيش قد بسط راية الامان، خشية الفتنة. فاذا كان من الضرورة بمكان أن يصحب الجيش النسوة معه فيصبح له أن يأخذ معه الجوارى والاماء لا الحرائر.

٥ — المرضى والمعوقون وهم الذين يعجزون عن المشى أو الركوب والسبب في ذلك واضح. والآية الكريمة (سورة التوبة ٩١) تقول : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ». وكذلك الآية الكريمة (سورة الفتح ١٧) : « ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ومن يتول يعذبه عذابا اليما ».

٦ — أولئك الذين لا يملكون من المال والعتاد للمشاركة في الحرب، من قبيل العدد والمؤن والمطايا وما يعولون به عيالهم الى غير ذلك. والسند في ذلك الآية الكريمة التي ذكرناها فيما سبق (سورة التوبة ٩١) وكذلك الآية الكريمة (سورة التوبة ٩٢) : « ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما أحملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون ». الا أن الحنفية لا يقرون اعفاء هذه الطائفة.

٧ - خير فقهاء البلد ، ولم يعف هذه الطائفة من الجهاد الا الحنفية وليس لهم نص .

٨ - أولئك الذين لم يأذن لهم والداهم بالجهاد وسند ذلك ما روى عن ابن عباس بن مردس انه قال : « يا رسول الله انى أريد الجهاد » . قال : ألك أم ؟ « قال : نعم » . قال : « الزم أمك فان الجنة تحت رجلها » . كما أنه روى أنه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم يستأذن في الجهاد فقال : « احى والداك ؟ » قال « نعم » قال : « ففيهما فجاهد » . ومن الحجج الأخرى على ذلك الحكم بأن فرض العين يتقدم على فرض الكفاية . ولما كان البر بالوالدين فرض عين أما الجهاد ففرض كفاية فالاول يجب الأخير . ويختلف الفقهاء فيما إذا كان الاذن واجبا عندما يكون أحد الابوين أو كلاهما من غير المسلمين . فيجيب الحنفية والمالكية على تلك المسألة بالإيجاب . أما إذا كان الحافظ على حجب الاذن هو أن أحد الابوين أو كلاهما يريد أن يمنع ابنها المسلم عن قتال شركاء أحد الابوين أو كلاهما في الدين ، فان حجب الاذن عندئذ غير صحيح ويحق للأبن أن يخرج للجهاد . أما عندما يكون الحافظ طبيعيا ومما هو مألوف من مثلها ، من قبيل الخشية على الابن أو الخشية من أن يلحقها الضرر إذا غاب عنها فلا يصح له أن يخرج للجهاد . ويرى الشافعية والحنابلة أن اذن الوالدين من غير المؤمنين ليس مطلوبا على وجه الإطلاق .

٩ - المدينون الذين لا يأذن الدائنون في الخروج الى الجهاد ، وهذا الاذن مطلوب اذا حل أجل الدين ولم يكن للمدين من المال ما يكفى لسداده اذا نرج للجهاد ، ولم يكن له كفيل . ويرى البعض كذلك أن الاذن غير مطلوب اذا لم يكن للمدين مال على إطلاق . ويرى الحنفية أنه حتى لو حصل المدين على اذن دائنه فمن المنسوب له أن لا يخرج للجهاد ويتخلف لى يؤدي دينه .

الشريعة لا يتطلبون اذن الدائن . يستند الحنفية في حكمهم على حجتين .
الاولى ما روى من أنه جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « يا رسول الله ان قتلت في سبيل الله صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر أيكفر الله عني خطاياي ؟ » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعم » فلما أدبر الرجل ناداه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كيف قلت ؟ » فأعاد عليه قوله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « الا الدين كذلك قال لي جبريل » . (٢٢) . والحجة الثانية تشبه الحجة التي ذكرناها في الفقرة السابقة ، فلما كان أداء الدين فرض عين والجهاد فرض كفاية فالاول يجب الاخير .

يعالج المالكية والشافعية مسألة ما اذا كان الجهاد فريضة عندما يكون رأس الدولة أو قائد الجيش طاغية جائراً ، ويجيبون على هذه المسألة بالايابج اذا ان الامر بالخير يطاع بغض النظر عن يأمر به .

— الدعوة : (٢٣) —

قبل أن يغير المسلمون على عدوهم ، عليهم أن يدعونه للدخول في الاسلام أو للاذعان ودفع الجزية اذا كانوا ممن يقبل منهم ذلك (انظر لفقرة الخامسة عشرة من هذا الفصل) ويؤسس هذا الالتزام على الآية لكريمة (سورة الاسراء ١٥) : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » ، الآية الكريمة (سورة النحل ١٢٥) : ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن » ثم الحنيث لشريف الذي يروى أن الرسول قد قال : « اذا لقيت عدوك من المشركين ادعهم الى ثلاث خصال فأيتهن ما اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . ادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين (اى المدينة المنورة) واخبرهم انهم ان فعلوا لك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين . فان ابوا أن يتحولوا

فما فتنهم انهم يكونون كالعرب المسلمين يجزى عليهم حكم
الله الذى يجزى على الذميين ولا يكون لهم فى الغنينة والفىء شىء الا ان
جاهدوا مع المسلمين . فان هم ابوا فسلهم الجزية . فان هم اجابوك فاقبل
نهم وكف عنهم . فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم « (٢٤) .

ان وظيفة الدعوة هى ان تنهى الى العدو ان المسلمين لا يقاتلونهم من
اجل عرض الدنيا ، لاختضاعهم والاستيلاء على اموالهم ، وانما باعثهم
الى ذلك باعث دينى هو دعم الاسلام .

ويجوز ان تصاغ الدعوة فى عبارة عامة ، اما اذا طلب العدو تفصيلا
عن احكام الاسلام او مقدار الجزية فعلى المسلمين ان يبلغوهم . والمالكية
وحدهم يفصلون احكام اجراء الدعوة : فيلزم ان يدعى العدو الى الدخول
فى الاسلام ثلاثة ايام يوما بعد يوم . فاذا ابى فيلزم ان يدعى الى اداء
الجزية فى مستهل اليوم الرابع . فاذا ابى فتصح الفارة عليه بلا امهال .
واجمع الفقهاء على ان الدعوة غير مطلوبة اذا كانت مستحيلة كان
يهاجم العدو المسلمين على غرة او اذا كانت الدعوة تعرض المسلمين
للخطر . ومثل هذا الوضع يقوم مثلا اذا اشتبه فى ان العدو سوف يستفيد
من المهلة بان يدعم قوته ، او عندما تكون قوة المسلمين من الوهن بحيث
لا يمكن لهم النصر الا بالهجوم بغتة . على انه اذا لم يكن هذا هو واقع
الحال وهاجم المسلمون عدوهم ، بالفعل ، دون دعوة ، فان معظم المذاهب
على ان المسلمين عندئذ لا يؤخذون بالقتل غيلة . ولكن الشافعية على هذا
ويروى ان على المسلمين عندئذ ان يدفعوا الدية لذوى الاعداء القتلى وان
يؤدوا الكفارة . ويحتج غيرهم من الفقهاء بان حياة الكافر ليست محمية الا
فى حالات مخصوصة ليس منها ما هو قائم هنا .

وهناك خلاف حول وجود دعوة من دعى من قبل او من بلغتهم

الدعوة من قبل . يرى المالكية أن الدعوة فرض في هذه الحالة أيضا .
أما الحنفية فيرون أنها مستحب ، ولكن الشافعية والحنابلة يرون أنها
جائزة شرعا فقط . ويعتبر سكان الاراضى المجاورة لدار الاسلام من
بلغتهم الدعوة الى الاسلام . أما الاقوام فيما وراء الروم (اى البيزنطيين)
والاتراك فلم يعلموا بالدعوة وينبغى أن يبلغوا بالدعوة قبل غزوهم .

٦ - احكام طرائق الحرب (٢٦) :

يجوز قتل العدو باستخدام كل الاسلحة الممكنة كالسهم والرمح
والسيوف والمنجنيق (التى قد تركت اليوم للاستغناء عنها بالمدافع الحادثة
كما يقول ابن عابدين - المجلد الثالث، صفحة ٣٠٨) ، وباستخدام كل الطرائق
من قبيل اغراقهم بتحويل مجرى النهر أو تجويعهم بقطع مؤن الغذاء والماء
عنهم ، وتسميم الماء، وقذفهم بالزيت المغلى، واحراقهم غير أن هناك تحفظات
بخصوص بعض الطرائق. فلا يجوز اغراق الاعداء أو احراقهم الا اذا لم يستطع
المسلمون احراز النصر بغير ذلك . ويحرم المالكية رمى السهم المسمومة
لخطر ذلك على المسلمين أنفسهم اذ قد ترتد السهم .

ويجوز استخدام المنجنيق حتى لو كان في الحصن المحاصر نسوة
وأطفال . ذلك أن النبى أقام المنجنيق في حصار الطائف - كما يستند ذلك
الى الحديث الشريف : سئل رسول الله صلعم عن الذرارى من المشركين
ايبيتون (اى يغار عليهم بالليل) فيصيبون من نسائهم وذراريهم ، فقال :
« هم منهم » . وقد احتج بأن قتل النساء والاطفال عن عمد هو المحذور وحده
ليس مقتلهم خطأ . ويرى جمهور الفقهاء أنه يجوز للمسلمين المضى
فى القتال والرمى عندما يحتمى العدو خلف النساء والاطفال على الا يصوب
المسلمون الى النساء والاطفال . ويتردد المالكية والشافعية والشيعة
والشيعة بعض التردد فى هذه الحالة فلا يبيحونها الا اذا لم تكن ثمة وسيلة
أخرى لقهر الكفار . ويعزى هذا التردد الى أن قتل النساء والاطفال فى
هذه الحالة يضر بحقوق أولئك الذين لهم سهم فى الغنيمة والفىء .

وَمَنْ كَانَ فِي دَاخِلِ حَسَنِ الْعَدُوِّ أَسْرَى أَوْ تَجَارَ مُسْلِمُونَ ، أَوْ عَسَافَةً
يَحْتَمِي الْعَدُوُّ وَرَاءَهُمْ ، فَإِنَّ الْأَوْزَاعِيَّ الْمُتَوَفَّى (١٥٧ هـ — ٧٤ م) وَأَبُو ثَوْرٍ
(الْمُتَوَفَّى ٢٤٠ هـ — ٨٥٤ م) وَحَدَّثَهُمَا يَرِيَانُ مِنَ الْمُحْظُورِ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ أَنْ
يُغَيِّرَ الْمُسْلِمُونَ . وَهُمْ يَسْتَنْدُونَ فِي ذَلِكَ إِلَى آيَةِ الْكَرِيمَةِ (سُورَةُ
الْفَتْحِ (٢٥) : « وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ
فَتُصَيِّبُكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزِيلُوا عُذْبَنَا
الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا » . أَمَّا الْمَذَاهِبُ الْآخَرَى فَمُتَرَى مِنَ الْإِبَاحِ فِي
الْحَالَاتِ الَّتِي لَا سَبِيلَ فِيهَا لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَحْرُزُوا النَّصْرَ إِلَّا بِالْهَجُومِ عَلَى
الْعَدُوِّ ، أَنْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ ، وَلَوْ كَانَ فِي ذَلِكَ خَطَرٌ عَلَى شُرَكَائِهِمْ فِي الْإِسْلَامِ .
وَيَبْنِي هَذَا الْحُكْمَ عَلَى الضَّرُورَةِ الْعَمَلِيَّةِ ، ذَلِكَ أَنَّ هُنَاكَ أَسْرَى وَتَجَارَ
مُسْلِمُونَ فِي كُلِّ مَدِينَةٍ أَوْ حَصْنٍ فِي بِلَادِ الْأَعْدَاءِ ، تَقْرِيْبًا ، عَلَى أَنَّهُ مِنَ
الْمَطْلُوبِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ أَنْ يُلْزَمَ الْمُسْلِمُونَ كُلُّ الْحَذَرِ وَالتَّحَوُّطِ وَأَنْ يَفْرُغُوا
كُلَّ مَا فِي وَسْعِهِمْ لِلإِبْقَاءِ عَلَى حَيَاتِهِمْ . وَيَحْظَرُ الْمَالِكِيَّةُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ اغْتِرَاقَ
الْحَصْنِ أَوْ أَحْرَاقَهُ فَإِذَا قُتِلَ الْمُسْلِمُونَ فِي دَاخِلِ حُصُونِ الْأَعْدَاءِ ، فِي أَثْنَاءِ
الْقِتَالِ ، عَلَى يَدِ جَيْشِ الْمُسْلِمِينَ ، يَرَى الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ أَنَّ مِنْ تَسَبُّبِ
فِي الْقَتْلِ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ وَالْكَفَّارَةُ . أَمَّا الشَّيْعَةُ فَلَا يَفْرَضُونَ إِلَّا الْكَفَّارَةَ وَحْدَهَا .
وَمِنَ الْمَكْرُوهِ ، بَلْ مِنَ الْمُحْظُورِ عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ أَنْ تَحْمَلَ رُؤُوسُ الْأَعْدَاءِ
الْمُهْزُومِينَ ، بَعْدَ جَزَائِهَا ، إِلَى أَرْضِ الْإِسْلَامِ أَوْ أَنْ يَرْمَى بِهَا بِالنَّبَالِ إِلَى دَاخِلِ
الْحَصْنِ الْمُحَاصَرِ ، إِلَّا إِذَا كَانَ لِمُسْلِمِينَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ غَنَمٌ أَوْ فَائِدَةٌ كَأَنْ يُلْقَوْا
بِالْفَرْعِ فِي قُلُوبِ الْعَدُوِّ أَوْ يَعِيدُوا الطَّمَنِينَ إِلَى قُلُوبِ الْمُسْلِمِينَ .

٧ — الْأَعْدَاءُ الَّذِينَ لَا يُجُوزُ قَتْلُهُمْ (٢٧) :

يَتَّفَقُ الْفُقَهَاءُ جَمِيعًا عَلَى أَنَّهُ لَا يُجُوزُ قَتْلُ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ سِنَ الْحُلُمِ ،
وَالنِّسَاءِ ، إِلَّا إِذَا قَاتَلُوا الْمُسْلِمِينَ . وَهُنَاكَ أَحَادِيثٌ صَحِيحَةٌ قَائِلَةٌ أَنَّ
النَّبِيَّ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ . وَمِنَ الْحُجَجِ الْآخَرَى الَّتِي تَسْلُقُ فِي هَذَا

السبيل ان المسلمين اذ يقتلونهم انما يدمرون ما يحق لهم ملكة اذ ان النساء والاطفال يصبحون عبيدا بمجرد ان يقعوا في الاسر .

على أنه ليس من اجماع في الرأي فيما يتعلق بحظر قتل الاشخاص من غير هاتين الطائفتين ، من قبيل الشيوخ ، والمجانين ، والرهبان ، والزمانى من المرضى ، والمعوقين ، والعميان ، والفلاحين ، والاقنان ، يرى الحنفية والمالكية والحنابلة أنه لا يجوز قتل أحد من هذه الطوائف . ويرون أنه لا يجوز قتل الا من هو قادر على القتال بفض النظر عما اذا كان قد قاتل ام لم يقاتل . ولما كان الاشخاص الذين ينضمون تحت هذه الطوائف لا يقاتلون عادة فلا يجوز قتلهم . الا أنه اذا قاتلوا بالفعل أو ساعدوا المحاربين على أى نحو كان ، كأن أمدوهم بالمال أو أسدوهم النصح ، فيجوز قتلهم . ويستند هذا الرأي على الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٠) : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » ، وكذلك على ما روى من أن رباح بن ربيعة خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها فمر رباح وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على امرأة مقتولة فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : « ما كانت هذه لقتل » . ثم نظر في وجوه القوم فقال لأحدهم : «الحق بخالد بن الوليد فلا يقتل ذرية ولا عسيفا ولا امرأة » (٢٨) ، وعلى الحديث الشريف : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تقتلوا شيئا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة . » الحديث (٢٩) .

اما الشافعية وابن حزم فيجوزون قتل الاشخاص الذين ينضمون تحت احدى هذه الطوائف وهم يحتجون في ذلك بأن الآية الكريمة من سورة التوبة (٤) : « فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فان الله غفور رحيم » قد نسخت

الاية الكريمة من سورة البقرة التى اوردناها ثم انهم يحتجون بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا سرخهم (٣٠) » ، وان رسول الله قد امر بأن يقتل دريد بن الصحة وقد كان شيخا طاعنا ومكفونا ويرى الشافعية وابن حزم أن الكفر يكفى مسوغا لقتلهم ولا يعتد فى ذلك بمقدرتهم او عجزهم عن القتال . ولما كانت هذه المذاهب لا تقر الا بصحة الاحاديث المتعلقة بحظر قتل النساء والاطفال ، فهى تجوز قتل كل طوائف الكفار الاخرى .

فاذا قتل مسلم كافرا من احدى الطوائف التى ذكرناها ، فالشافعية وحدهم يفرضون عليه دفع الدية الى اقارب القتيل وأداء الكفارة ، اما الحنفية والمالكية (ذلك ان المذاهب الاخرى لا تتناول هذه المسألة) فيرون من المكروه ان يقتل المسلم اباه الكافر فى حومة المعركة فاذا لقيه فى ساحة القتال فعليه ان يتأنى حتى يجهز عليه مسلم آخر الا اذا كان عليه ان يقتله دفاعا عن نفسه . يستند هذا الراى الى الاية الكريمة من سورة لقمان ١٥ : « وصاحبهما فى الدنيا معروفنا » كما يستند الى القاعدة التى تفرض على المرء ان يعمل ابويه ويرعاها حتى ولو كانوا من الكفار فلا يتفق القتل مع هذا الحكم .

يؤسر من لا يجوز قتلهم . ولا يجوز ان يخلى سبيل الا من هو عاجز عن دعم قوة العدو كالشيوخ الطاعنين فى السن او الرهبان ، الا فى حالة ما اذا توقع المسلمون فدية عنهم . وينص المالكية صراحة على انه يجب ان يزود هؤلاء بالطعام وغيره من ضرورات الحياة حتى لا يقضوا جوعا او بردا . فاذا استحال توفير ذلك من مال العدو فعلى بيت مال المسلمين ان يزودهم به .

٨ — اموال العدو (٣١) :

تدخل كل اموال العدو فى ملك المسلمين بالغزو . والى جانب هذا

الحكم العام فثمة أحكام مخصوصة تحكم الضرر الذى يمكن أن يوقعه المسلمون بأموال العدو . فرى الاوزاعى ، والاسماعيلية تحريم احراق الزروع وتدميرها . ويحتجون فى ذلك بما روى من ان ابا بكر قد قال عندما بعث المسلمين الى احدى غزواتهم : « انى موصيك بعشر فاحفظهن ... (٤) لا تقطعن شجرا مثمرا » (٣٢) . كما يحتجون بالاية الكريمة من سورة البقرة (٢.٥) : « واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » . اما المذاهب الاخرى فتبيح ذلك كما تبيح احراق العماير وتدميرها . ويؤسسون رأيهم على ما روى من ان النبى قد احرق واجتث نخيل بنى النضير (٣٣) . كما يؤسسونه على الاية الكريمة من سورة الحشر (٥) : « ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فبازن الله وليخزى الفاسقين » . وهى الاية التى تشير الى احراق نخل بنى النضير ، وعلى الاية الكريمة من سورة التوبة (١٢٠) : « ولا يطاون موطننا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح » . اما التحريم الذى يستخلص من كلمات ابي بكر الى جيش المسلمين الى الشام فيفسر بأن ابا بكر انما حظر ذلك لان النبى كان قد تنبأ بأن الشام سوف تقع فى ايدى المسلمين على اى الاحوال ومن ثم فان تدمير الزروع فيها مما يضر بمصالح المسلمين . وهناك من الفقهاء من يحتجون بحجة اقوم منهاجا هى ان افعال الصحابة لا تنسخ افعال الرسول . ويستند الحنفية الى حجة ادخل فى المنطق هى انه ما دام قتل الناس فى الحرب مباحا فتدمير الزروع مباح من باب اولى .

ويتفق الفقهاء جميعا على ان الاموال المنقولة التى لا يمكن اخذها الى ارض المسلمين يجب ان تحرق او تدمر حتى لا يفيد العدو منها الا ان هناك خلافا حول الحيوان ذلك ان المأثور الذى اورثناه من ابي بكر

يَقُولُ : (٦) « وَلَا تَعْتَرِزْ نَسَافَةً وَلَا بَعِيرًا إِلَّا لِمُلْكِهِ (٧) وَلَا تَحْرَقْنَ تَغْلًا » ،
وهناك غير ذلك من الاحاديث بنفس المعنى ولذلك لا يجوز الشائعة والحنبلية
قتل حيوان العدو الا في المعركة او في سبيل اكله . اما الحنيفة والمالكية فيرون
من المباح ان يقتل حيوان العدو اذا لم يستطع المسلمون ان يأخذوه الى
ارضهم وكان للعدو ان يفيد منها . ويبيح المالكية عقر حيوان العدو اما
الحنفية فيحظرونه .

٩ - الفرار من ساحة القتال (٣٤) :

لا يسمح للمسلمين ان يفروا من امام العدو ، وهو حكم عام ، استنادا
الى الآية الكريمة من سورة الانفال (١٥) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ
الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفَا فَلَا تَوَلَّوْهُمُ الْاِدْبَارَ » ، والآية الكريمة من سورة
الانفال ايضا (٤٥) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا
اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ » . وهناك استثناءات ثلاثة من هذا الحكم .
فيجوز للمسلم أولا ان يفر من وجه العدو اذا كان على نية ان يجد
موقعا افضل لقتاله او ان يجره الى كمين او ان يلحق بجماعة
اخرى من المسلمين دعما لموقعه او موقعهم . وذلك تأسيسا على الآية
الكريمة من سورة الانفال (١٦) : « وَمَنْ يُولِهِمْ يُؤَمِّدْ دُبْرَهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا
لِقِتَالٍ أَوْ مَتَحِيزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ
الْمَصِيرُ » . ويجوز للمؤمن ان يفر ، ثانيا ، اذا كان عدد الاعداء
اكثر من ضعف عدد المسلمين تأسيسا على الآية من سورة الانفال (٦٦) :
« الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ
يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ » .
وقد نزلت هذه الآية لتنسخ الآية (٦٥) « أَنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا
مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ » .

وياخذ المالكية والحنابلة الآية الاولى (٦٦) بحرمتها فالعدد عندهم عنصر حاسم اما الحنفية والشافعية فيعتبرون كذلك تناسب القوى من قبيل الاسلحة والعتاد والمطايا وغير ذلك . ويرى الحنفية والمالكية انه عندما يزيد جيش المسلمين عن اثني عشر ألفا فلا يجوز لهم الفرار ابدا ايا كانت قوة العدو . ويرى ابن حزم رأيا مختلفا في هذه المسألة فلا يجوز للمسلمين الفرار ابدا على اية حال ذلك ان الآية التي اوردناها (٦٦) في رأيه نزلت بأن المسلمين يستطيعون أن ينتصروا على عدو قوته ضعف قوتهم ولكنها لا تقول شيئا عن اباحة الفرار من وجه العدو . ويرى المالكية والشافعية اخيرا انه يجب على المسلمين الفرار حتى لو كان عدد قوات العدو اقل من ضعف عددهم اذا كانوا على يقين من أنهم سوف ينهزمون . ويؤسسون رأيهم على الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٥) : « وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين » .

١٠ - مساعدة الكفار للمسلمين (٣٥) :

يجوز للمسلم ان يطلب المساعدة من الكفار اذا كان في ذلك ضرورة ، اذ ان النبي قد طلب العون من قبيلة قينقاع اليهود في وقعة حنين وطلب العون من أهل مكة في وقعة خيبر . على أنه يجب أن يكون مؤكدا ، قبل طلب العون ، ان الكفار يوالون المسلمين . الا أن المالكية يحرمون ذلك ويرون أنه لا يمكن قبول العون العسكري منهم الا اذا تقدموا به عن طواعية . ويصح طلب العون غير العسكري ، من قبيل خدمات البحارة والحفارين والخياطين وما الى ذلك . ويؤسس المالكية رأيهم على ما في قوله تعالى : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وما اموالهم بغير ثمن » . « ارجع فلن اسنعين بمشرك (٣٦) » . اما الفقهاء من المذاهب الاخرى فيفسرون هذه السنة بأن المسلمين يوم وقعة بدر لم يكونوا بحاجة الى عون من الكفار .

١١ - التجارة مع الاعداء (٣٧) :

يتناول الحنفية وابن حزم مسألة التجارة مع الاعداء ،
ويحرمون تصدير السلع التالية اليهم : العبيد ، حيوان الركوب ،
الاسلحة والمواد التي يمكن أن تصنع منها الاسلحة . أما السبب الذي
يجوز به تصدير السلع الاخرى الى الاعداء ، على الرغم من أنهم قد
يصبحون بذلك اشد ايدا ، فهو ان المسلمين يفيدون بدورهم من السلع
التي يمكن لهم بذلك وحده أن يحصلوا عليها من ارض الاعداء ،
حين تكون المقايضة لا غنى عنها في سبيل ذلك . أما فيما ينطق بالطعام
فان اباحة تصديره للاعداء يستند على أن النبي أمر ثمانية تزويد أهل
مكة بالطعام مع أن أهل مكة كانوا ما زالوا على حرب مع المسلمين .

١٢ - السبي وأسرى الحرب (٣٨) :

نساء الاعداء واطفالهم فور أسرهم هم سبي المسلمين ومالهم ومن
غنائهم . ويرى المالكية أن للامام أن يردهم الى الكفار بفدية أو بغير فدية .
أما المذاهب الاخرى فلا ترى أن للامام هذا الحق . أما الذكور البالغون من
الاعداء الذين لم يقتلوا في المعركة فيؤخذون الى ارض المسلمين أسرى .
يستثنى الحنفية من هذا الحكم الاعداء الذين لا يستطيعون أن يسلموا
في القوة القتالية للعدو ولن يستطيعوا ذلك في المستقبل . ومن ثم يصح
أن يخلى سبيل الشيوخ والرهبان العاجزين عن القتال والعاجزين عن
النسل الا اذا توقع المسلمون استعداد الاعداء لفديتهم بالمال . ويرى
المالكية هذا الرأي بشرط أن يترك معهم ما يكفيهم من الطعام والملبس وغير
ذلك حتى لا يقضوا نحبهم فاذا لم يتيسر ذلك من أموال العدو فعلى بيت مال
المسلمين .

وللامام أن يختار ما يراه من بين عدة أمور في مصير أسرى الحرب :
له أن يقتلهم ، أو أن يخلى سبيلهم مقابل فدية أو غيرها ، أو أن يسترقهم .

وهي الملكية فضلا عن ذلك أن للامام أن يخلى سبيلهم بوصفهم فقيمين
أي رعايا غير مسلمين ومحبيين عليهم الجزية . وعلى الامام أن يتخذ
قراره في ذلك لمصلحة المسلمين . وحتى يتخذ هذا القرار فيجب أن تحسن
معاملة الاسرى .

ولا يجوز قتل الاسرى اذا دخلوا في الاسلام ويسرى هذا الحكم
على تلك الطوائف التي لا يجوز قتلها في اثناء المعركة . فاذا قرر الامام
أن يقتل الاسير فلا يجوز أن يجرى ذلك بتعذيبه ، ولا يجوز التمثيل
بالاسير . ويؤسس هذا الحكم على السنة ، فقد كان رسول الله
إذا أمر امرا على جيش أو سرية (...) قال : « اغزوا باسم الله
في سبيل الله قاتلوا من كفروا بالله اغزوا ولا تفلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا
ولا تقتلوا وليدا » . الحديث (٣٩) .

ويحرم الشافعية والحنابلة حرق أسرى الحرب إذ أن النبي قال عن
أحد الأعداء « أن قدرتم عليه فاقتلوه فإنه لا يـعـذب بالنار إلا رب
النار (٤٠) » . وترى المذاهب الأخرى أن هذه السنة قد نسخها الأمر
بقتال الكفار دون شرط كما جاء في الآية الكريمة من سورة التوبة (٥) .

أما بعض أوائل الفقهاء (من أمثال الحسن البصري (المتوفى
١١٠هـ - ٧٢٩م) . وحماد بن أبي سليمان (المتوفى ١٢٠هـ - ٧٣٨م) .
وعطاء بن أبي رباح (المتوفى ١١٥هـ - ٧٣٤م) فقد كانوا يرون تحريم قتل
أسرى الحرب أو يرون كراهته على الأقل . وحجتهم الأساسية في ذلك
الآية الكريمة من سورة محمد (٤) : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب
حتى إذا اتخنموا فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع
اليد الحرب أوزارها » .

وتأييدا لهذا الرأي يستندون كذلك إلى الآية الكريمة من سورة
البقرة (١٩١) : « فإن قاتلوكم فاقتلوهم » . وإلى قول بن عمر رضي الله

عنه عندما سيق أحد الأسرى إليه ليقتله : « أما والله مصرورا
أي (مريوطا) فلا أقتله (٤١) » . على أن الرأي الشائع هو أن الإمام
يحق له قتل الأسرى . وذلك بناء على الأمر الذي جاء مطلقا بقتال الكفار
فمنسوخ الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩١) وافسح من مجال الاحتمالات
التي عددها الآية الكريمة من سورة محمد (٤) . ويؤيد هذا الرأي
أيضا مثل النبي إذ أمر بقتل بعض الأسرى بعد وقعة بدر وأمر بقتل
بنى قريظة بعد هزيمتهم أما ما جاء عن ابن عمر فيجب أن يفسر بأنه حظر
قتل الأسرى في حال قيدهم . والحجة العامة في ذلك أن الشريعة
الاسلامية تقضى بأن غير المسلم لا حماية لحياته الا بالدخول
في الاسلام أو بحكم عقد الحماية وهو الذمة أو الامان ولا حماية لحياته
لمجرد أسره .

أما عن حق الإمام في اخلاء سراح الأسرى مقابل فدية أو بغيرها
فهو مؤسس على الآية الكريمة من سورة محمد (٤) التي أوردناها ،
وعلى سنة النبي الذي أطلق سراح بعض الأسرى بعد وقعة بدر .
على أن الحنفية يرون ليس للإمام هذا الحق الا في حالة الضرورة كأن يكون
ذلك لافتداء أسرى المسلمين . ويحتجون بأن الآية التي أوردناها قد نسخها
الأمر المطلق بقتال الكفار نسخا كاملا ، وعلى سبيل مزيد من الاستدلال
يوردون الآية الكريمة من سورة الانفال (٦٧) : « ما كان لنبي أن يكون
له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة
والله عزيز حكيم » ، وهي الآية التي نزلت بعد وقعة بدر وتفسر بأنها
عقب على محمد لأنه أطلق سراح بعض الأسرى (٤٣) ثم يحتجون أخيرا
بأنهم إذا أطلق الإمام سراح الأسرى في مقابل فدية فإن ذلك لا يتفق مع
اهداف الجهاد ، إذ أن الجهاد يهدف الى دعم الاسلام لا الى جمع
الاموال . أما إذا أطلق سراحهم بغير فدية فإنه بذلك يضر حقوق
المسلمين في نصيبهم من الغنيمة .

ولا يجوز استرقاق الاسرى كافة ، وانما أولئك المؤهلون منهم لان يكونوا رعايا الدولة الاسلامية غير المسلمين المحيين ، أى الذميين .
وذلك وفقا للأحكام التى وضعتها المذاهب المختلفة (انظر الفقرة ١٥ من هذا الفصل) .

١٣ - الأمان (٤٤) :

الأمان هو حماية لحياة غير المسلم وحرية وماله ، حماية موقوتة ،
تلتزم المسلمين كافة . ويعتد بحالتين مختلفتين يمكن فيهما منح الأمان .

فأحد اشكال الأمان هو أمان الموقع ويمنح أثناء فترة من الحرب لعدة
اشخاص أو كل الأشخاص فى حصن أو بلد أو إقليم فى أيدي الأعداء . أما
الشكل الآخر من الأمان فهو أمان المرور أو أمان الجواز ويمنح لأفراد من
غير المسلمين على حدود دار الاسلام .

ولا يتضمن الشكل الأول من الأمان حماية المال ، وإذا منح بعد هزيمة
الأعداء (وهو ما تراه كل المذاهب أمرا مشروعاً فيما عدا الشافعية والشيعة
الاثنى عشرية) فإنه لا يتضمن حماية الحرية . وبعبارة أخرى فيجوز
استرقاق الأعداء فى هذه الحالة على الرغم من الأمان .

أما الأمان الممنوح للأفراد فيتضمن حماية النفس والحرية والمال .
وعلى الإمام أن يحمى المستأمنين (أى غير المسلمين الذين منحوا الأمان)
من كل من يخضعون لحكمه مسلمين أو غير مسلمين على السواء ،
وإذا ما نص على ذلك صراحة فعليه أن يحميهم أيضاً من غير المسلمين
الذين لا يخضعون لحكمه . فإذا انتهك الأمان أحد المسلمين أو غير المسلمين
أى الذميين فى الدولة الاسلامية فعلى المعتدى أن يدفع الدية فى حالة القتل
أو الجرح أو أن يعرض الضرر الذى لحق بالمستأمن فى ماله .

أما الأمان الجماعى أى الأمان الذى يمنح الى حصن ، أو جيش ،

أو مدينة ، أو منطقة ، فلا يمنحه إلا الامام ، أو قائد الجيش في حالات
مخصوصة . وبمقتضى الاحكام التى تنطبق على أسرى الحرب ، يستطيع
الامام ايضا أن يمنح الامان بعد هزيمة العدو وأسرهم . وإذا أعطى
مسلم الامان الجماعى فلا يلزمه إلا هو وحده ولا يلزمه غيره من المسلمين .
ومن ناحية أخرى يمكن أن يمنح الامان الفردى رجل مسلم راشد بالغ ، وترى
معظم المذاهب أن النساء والعبيد والقصر ذوى التمييز يستطيعون ايضا
أن يمنحوا الامان الفردى ، وبعض المالكية وحدهم ينازعون في صحة
الامان الذى تمنحه امرأة ويرون أن مثل هذا الامان يجب أن يجيزه الامام .
ويستند الراى الشائع في هذا على ما روى من أن النبى قد
قال : « قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ » (٤٥) ، كما تستند على قول
عائشة رضى الله عنها : « أن كانت المرأة لتجير على المسلمين فيجوز » ،
كما يستند أخيرا على قول عبد الله بن عمر رضى الله عنه : « أمان المرأة
والعبد والصغير جائز (٤٧) » ، أما أولئك الذين يرون أن امان المرأة
غير صحيح فيحتجون بأن الحديث الذى أورده فيما يتعلق بأم هانئ تشير
الى أن النبى إنما أجاز هذا الفعل بعينه من أم هانئ . ولا تدل على أنه أقر
صحته على إطلاقه . والحنفية وبعض المالكية وحدهم ينازعون في صحة
أمان العبد . والحجة التى تجيز ذلك تستند الى الحديث الشريف :
« ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم » (٤٨) . كما تقوم هذه الحجة
على كلمات عبد الله بن عمر التى أوردها آتفا . ولكن الحنفية
يحتجون أن أمان العبد لا يكون صحيحا إلا إذا أذن له سيده في القتال .
ويرون أن كلمة (أدناهم) التى جاءت في الحديث إنما تعنى أقل عدد
منهم ولا تعنى أصغرهم شأنًا أو أقلهم منزلة . ثم هم يحتجون أخيرا
بأن العبد الذى لا يستطيع أن يلتزم بعقد مدنى أو تجارى ، لا يستطيع
من باب أولى أن يلزم المسلمين جميعا بأن يمنح أمانا لأحد . ويرى
معظم المالكية أن أمان القاصر ذى التمييز جائز ولكن الحنفية يعلقون

ذلك على اذن أبويه له في القتال . اما الامان الذي يمنحه أسرى الحرب المسلمون أو التجار المسلمون في أرض العدو فيرى الحنفية أنه غير جائز إطلاقا اذ أن الامان يعطى في هذه الاحوال تحت الضغط الاعنات . ولكن المذاهب الاخرى ترى ان هذا الامان صحيح ما لم يثبت الاعنات . واذا منح الامان مسلم غير مؤهل له ، ولم يكن غير المسلم المستأمن يعرف ذلك ، فلا يجوز قتله لساعته بل يجب أن يجاز عبوره الى أرض العدو بسلام . والامان الذي يمنحه مسلم مؤهل ، بعامة ، وان كان الامام قد حنثه عليه ، صحيح مع ذلك ، ولكن هذا المسلم يمكن أن يعاقب لعصيانه .

ويمنع الامان بآية عباره في آية لغة وبآية اشارة . فاذا لم تكن العبارات او الانسارات مبينة واضحة فالمناط هنا هو المظهر الخارجى لا النية المستترة . يقطع الحنفية والشافعية بأن منح الامان عمل شرعى يقع من طرفين ويتطلبون أن يبدى المستأمن قبوله له . ويتمتع الرسل والمبعوثون الاجانب تلقائيا بالامان . ويتأسس ذلك على الحديث الشريف : « لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم » (٤٩) . ولكن الحنفية لا يقبلون كلام المبعوث او الرسول الاجنبى على وجهه ويتطلبون القرائن والشواهد من قبيل الرسائل المكتوبة من الملك أو السلطان الذى يمثلونه . ويمنع الامان تلقائيا كذلك للتجار وللذين يقدمون على بلاد المسلمين ليتعلموا الاسلام تأسيسا على الآية الكريمة من سورة التوبة (٦) : « وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » .

اذا وجد مسلم وغير مسلم معا في دار الاسلام وادعى غير المسلم أن المسلم قد منحه الامان ، وانكر المسلم ذلك ، تقبل دعوى غير المسلم الا اذا قام من القرائن ما ينقضها كأن يكون غير المسلم مصنفدا

بالأغلال مثلا . واذا وجد غير المسلم وحده في دار الاسلام فلا يقبل له الامان الا اذا اقرت به شهادة مسلمين اثنين غير المسلم الذي منحه الامان اذ ان المرء لا يمكن ان يشهد على أعماله ، بعمامة .

ويمنح الامان لأجل محدد لا يزيد عن العام ويرى الشافعية والحنابلة انه من المندوب اليه الا يزيد هذا الاجل عن اربعة اشهر اذ ان الآية الكريمة من سورة النوبة (١) تقول : « فسيحوا في الارض اربعة أشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين » . وينتهي الامان بعودة المستامن الى أرض العدو كما ينتهي بانتهاء الاجل المنصوص عليه ، أو بإبطال الامان له . واذا عاد المستامن الى أرض العدو وترك مالا في أرض الاسلام يسرى الامان على ماله . واذا لم يعد المستامن الى أرض العدو في اثناء الاجل المضروب فعلى الامام ان يجيز مروره بسلام الى أرض العدو أو ان يضرب له أجلا يصبح بعده المستامن نميا أى من الرعايا غير المسلمين المحيين وعليه الجزية . ويرى الحنفية ان المستامن يصبح نميا وعليه الجزية بمجرد ان يشتري أرضا ويحرثها ويبذرهما . وللإمام أن يبطل الامان اذا انقلب الامان الى غير مصلحة المسلمين . ويبلغ المستامن بهذا الإبطال صراحة وله عندئذ أن يجاز الى أرض العدو بسلام . واذا اقترب المستامن جريمة فذلك بحد ذاته لا ينهى الامان . والمالكية وحدهم يرون أن الامان الذي يجلب الضرر على المسلمين ، كأن يكون المستامن جاسوسا ، باطل أصلا . ويرى الحنفية أن غير المسلم الذي يدخل الحرم في مكة لا يجوز أن يقتل أو يؤسر بل على المسلمين أن يزودوه بالطعام والماء ، والا كان في ذلك قتل له على نحو غير مباشر . ويؤسسون رأيهم على الآية الكريمة من سورة العنكبوت (٦٧) : « أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا

ويتخطف الناس من حولهم » ، وعلى الآية الكريمة من سورة
آل عمران (٩٧) : « فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان
آمنا » ، واخيرا على الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩١) :
ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوه فيه فان قاتلوه
فاقتلوه . اما المذاهب الاخرى فتري الامر بقتال الكفار امرا مطلقا
قد نزل لينسخ هذه الآيات .

والمسلم الذى يدخل ارض العدو ومعه الامان الممنوح له من غير
المسلمين يعد قد منحهم الامان هو نفسه بالتضمن . ومن ثم فان هذا
الامان لا يلزمه الا هو وحده . وعلى ذلك فلا يجوز له ان يقتل غير
المسلمين او ان يستولى على اموالهم .

١٤ — الهدنة (٥٠) :

الهدنة او المعاهدة او الصلح او المصالحة او المهادنة او المودعة
هى معاهدة للتعايش السلمى مع العدو الذى يظل مستقلا وغير خاضع
لحكم الاسلام . وهى تتضمن بالنسبة للأعداء الأفراد بأعيانهم حماية
النفس والحرية والمال أى تتضمن الامان ولهم ان يسافروا من غير حرج
فى بلاد المسلمين ولا يجوز لهم مع ذلك ان يستوطنوها . ويكفل الامام أمنهم
من الغارات عليهم ممن يقعون تحت حكمه ولكنه لا يكفله من غارات
الاعداء الآخرين ، الا اذا نص على ذلك صراحة . ويجوز عقد الهدنة —
ولا يعقدها الا الامام او ممثلوه — اذا كان ذلك فى صالح المسلمين
كان تكون الدولة الاسلامية تعاني من الفتنة او يكون الجيش الاسلامى
ضعيفا او اذا كان من المأمول والمتنظر ان يدخل العدو فى الاسلام
او يدفع الجزية . وذلك تاسيسا على الآية الكريمة من سورة
محمد (٣٥) : « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون والله معكم
ولن يترككم اعمالكم » .

وعقد الهدنة شرعى ، تأسيسا على الآية الكريمة من سورة الأنفال (٦١) : « فان جنحوا للسلم فاجنح لها » ، وعلى سنة النبى صلى الله عليه وسلم اذ انه عقد هدنة مع اهل مكة فى الحديبية ، ثم أخيرا تأسيسا على الحجة القائلة بأن عقد الهدنة ما دام مقصورا على الاحوال التى يكون ذلك فيها لصالح المسلمين ، يعتد مضيا فى أداء فرض الجهاد على نحو مختلف . وكون الهدنة ملزمة للمسلمين يحتج عليه بآيات كآية الكريمة من سورة المائدة (١) : « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود » . والآية الكريمة من سورة التوبة (٤) : « فآثموا اليهم عهدهم الى مدتهم » . ويرى ابن حزم وحده ان عقد الهدنة محذور ويحتج فى ذلك بأن هدنة الحديبية قد نسختها سورة التوبة وبخاصة مفتتح السورة : « براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين » ، والآية (٥) من السورة نفسها : « فاذا انسح الاشهر المحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » والآية (٢٩) ، من السورة نفسها : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » الى آخر الآية ثم من السورة نفسها الايتان الكريمتان (٧ و ٨) : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله .. كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة » .

وتجمع المذاهب كافة الا الحنفية ان الهدنة يجب ان تعتد الى اجل محدد . ويجيز الشافعية والشيعة ان تعتد الهدنة الى غير ما اجل بشرط ان ينص الامام على الحق فى استئناف الحرب كلما عن له ذلك . ولما كانت هدنة الحديبية قد عقدت لعشر سنوات ، ولما كان يلزم تفسير الاستثناءات من الحكم العام (أى من حكم فريضة القتال) تفسيراً مقيدا ، فلا يجيز الفقهاء الشافعيون والحنابلة والاسماعيليون عقد هدنة لأجل يزيد عن عشر سنوات . فاذا عقدت الهدنة لأكثر من تلك المدة فيرون أنها تنتهى من تلقائها وتبطل بعد انتهاء أجل

السنوات العشرة . وهم يرون أن تجديد الهدنة بعد تلك المدة شرعى .
وتنص جميع المذاهب صراحة على أنه من المندوب اليه — الا في حالات
الضرورة القاهرة — ألا يعقد الامام هدنة لمدة تزيد عن أربعة أشهر اذ إن
الاية الكريمة من سورة التوبة (٢) تقول : « فسيحوا فى الارض اربعة
اشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وأن الله مخزى الكافرين » .

وهناك شروط لا يجوز ان ينص عليها فى معاهدة فبعضها
يبطل المعاهدة والبعض الآخر باطل بذاته دون ان يمس صحة
المعاهدة . ولا تعطى كتب الفقه ، كالمعتاد ، حكما عاما لتحديد
اندراج شرط ما تحت طائفة محددة وانما يورد الفقه بضعة امثلة .
الا ان الشروط التالية تعتبر مما يبطل المعاهدة :

- ١ — النص على ان بعض المسلمين يظلون اسرى فى ايدى العدو
او أن العدو يحتفظ بأرض اسلامية .
- ٢ — النص على أن يدفع المسلمون مالا مقابل عقد الهدنة .
الا ان هذا الشرط صحيح اذ كان المسلمون مهددين بالابادة . فهو مباح
فى هذه الحالة لان النبى عندما احاطت به القبائل المعادية فكر أن
يمنح العدو ثلث محصول التمر فى المدينة مقابل استعدادهم لعقد
هدنة . وعلى الرغم من أن هذا الامر لم ينته الى شئ لان العدو طلب
نصف المحصول ولم يوافق على ذلك اهل المدينة ، الا أن مجرد
استعداد النبى أن يتبع هذا المسعى برهان على اباحته . والحجة
الثانية على هذه الاباحة نجدها فى منطق مائل : اذا كان المسلمون مهددين
بالابادة فذلك وضع يمكن مقارنته بأسرى الحرب المسلمين الواقعين
فى ايدى العدو والذين يمكن اقتداؤهم بالمال .

- ٣ — النص على أن الامام او على أن الطرفين كليهما يمكن أن ينهى
الهدنة من طرف واحد وأن يستأنف القتال كلما شاء . الا أن الشافعية

والشيعة يبيحون أن ينص الامام على ذلك في حالة الهدنة غير المحدودة.
بأجل ، كما ذكرنا من قبل .

أما الاحكام التالية فتعتبر ، بعمامة ، باطلة وان كانت لا تمس صحة
سائر احكام المعاهدة :

(١) النص على أن الرهائن الذين يحتفظ بهم لضمان الوفاء بالمعاهدة
يقتلون اذا لم يف العدو بالتزاماته . ذلك أن للأسرى حق حماية
انفسهم وأموالهم أى أن لهم الامان ولا يبطل هذا الحق بفقد قومهم .
ولذلك فان معاوية لم يقتل اسراه من البيزنطية عندما نكث البيزنطيون
بعهودهم .

(٢) النص على ارجاع نساء العدو اللاتي دخلن الاسلام
وجئن الى المسلمين . ويتأسس هذا الحكم على الآية الكريمة من سورة
المتحنة (١٠) : « يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله أعلم بايمانهم فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى
الكفار لا هن حل لهن ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما انفقوا » .
وتجمع المذاهب كافة على أن ما ينطبق على النساء هنا ينطبق أيضا
على الرجال ، باستثناء الحنفية والمالكية .

وتنتهى الهدنة ، بعمامة ، عندما يحل الاجل المضروب أو عندما
ينكث العدو بالتزاماته أو ينبذ الهدنة . والمسلمون في هذه الحالة
لا يلتزمون بالمعاهدة ويستتدل على ذلك من الآية الكريمة سورة
التوبة (٧) : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » . ومن السورة
نفسها الآية (١٢) : « وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم
فقاتلوا ائمة الكفر » . على أنه يكون واضحا أن الانفعال الذى تشكل
نقضا للهدنة قد ارتكبها حكام الاعداء أو ممثلوهم أو ارتكبت على الاقل
عرفتهم وموافقتهم . ويمكن ان تنتهى الهدنة كذلك اذا نبذها امام

المسلمين ، تأسيسا على الآية الكريمة من سورة الانفال (٥٨) . .
« واما نخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم على سواء » . ويصح للامام
ان ينكر الهدنة عندما تقوم الدلائل على أن العدو يتأهب لنقض الهدنة .
على ان الحنفية يرون أن للامام أن ينقض الهدنة كلما كان المضي في الحرب
اعود على المسلمين بالفائدة من المضي في السلم . ويؤسسون رأيهم
على ان النبي نقض هدنته مع أهل مكة عندما كان ذلك أصلح له . فاذا
كان العدو قد دفع مالا في مقابل عقد الهدنة فعلى الامام
ان يعيد اليه ما بقى منه بنسبة ما انقضى من أجل الهدنة الى كل
الأجل . وتجمع المذاهب كافة على ان العدو يتاح له بعد نقض الهدنة
أجل يسمح له ان يذيع ذلك النبا في كل اجزاء مملكته .

١٥ - انتهاء الجهاد (٥١) :

هدف الجهاد اخضاع الكفار . ولذلك وسيلتان : يمكن للكفار
ان يدخلوا الاسلام ، أولا ، وعندئذ يصبحون رعايا امام المسلمين لهم
حقوقهم وعليهم واجباتهم .

وثانيا ، في وسعهم ان يخضعوا للحكومة الاسلامية دون ان يدخلوا
في الاسلام . وعندئذ فانهم يحصلون على وضع خاص له قدر من الاستقلال
ويخضعون لاجراءات معينة فيها قدر من تفرقة ويجب ان يدفعوا الجزية .
والمعاهدة التي يخضعون بمقتضاها أنفسهم للحكومة الاسلامية مقابل
حمايتها لهم تدعى الذمة ويدعى رعايا الدولة الاسلامية غير المسلمين
بالذميين .

ولا يمكن ان تعقد معاهدة الذمة مع الكفار كافة . فتجمع المذاهب
جميعا على ان المرتدين يستقنون من ذلك لانهم يجب ان يقتلوا .
ويخرج الحنفية منهم أيضا عباد الاوثان من العرب ، والمعيار
غيمن هو عربى هو اللغة الام ، اما الملكية فيخرجون منهم عباد الاوثان

من قريش وحدها . وحجتهم ان القرشييه جميعا قد اعتنقوا الاسلام فى حياة النبى؁ ومن ثمان عباد الاوثان القرشييين لا يعتدون بعد ذلك الا مرتدين . ولاسباب عملية يخرجون من ذلك الحكم القبائل والاقوام فى مناطق نائية من العالم حيث لا يمكن ان يستقر حكم الاسلام استقرارا فعليا . اما المذهب الاخرى فهى اكثر تقييدا لذلك الحكم اذ ترى ان عهد الذمة لا يعقد الا مع النصارى واليهود والمجوس دون غيرهم . وحجتهم ان الحكم يقتال الكفار حكم عام وان الاستثناء منه يجب ان يفسر تفسيراً مقيداً . ويوجد هذا الاستثناء فى الاية الكريمة من سورة التوبة (٢٩) : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » . ويحتجون كذلك بقول الرسول عن المجوس : « سنوا بهم سنة اهل الكتاب (٥٢) » . ومن يخرجون عن امكان عقد معاهدة الذمة لهم الخيار بين الاسلام والسيف اى بين اعتناق الاسلام او القتل .

الفصل الثالث

الجهاد ومقاومة الاستعمار

١ - مقدمة :

كانت عقيدة الجهاد التقليدية ، كما فصلناها في الفصل الثاني ، الهاما لكثير من الحركات التي خاضت النضال المسلح ضد السيطرة الاستعمارية الغربية . وسوف اتعرض في هذا الفصل لعدد من هذه الحركات . وسوف أقدم في كل حالة عرضا موجزا للتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي دفعت بالسكان المسلمين الى الثورة على السيطرة الغربية كما أقدم مسحا للمفهوم الإيديولوجي لهذا النضال في تصور المشاركين فيه . ولن يجد المؤرخون المتخصصون في المناطق والمراحل التاريخية التي تناولها هنا حقائق جديدة في دراستي ، الا اذا كان ذلك ، ربما فيما يتعلق بالناحية الدينية . وقد رجعت أساسا الى المصادر الثانوية عن المراحل التاريخية والمناطق التي تناولتها بالبحث ، فيما يتعلق بالخلفية التاريخية ، أما عندما تعرضت لوصف النواحي الدينية لهذه الحركات فقد حاولت بقدر ما وسعنى أن أرجع الى المصادر الأولية ، حتى أتبع لزعماء هذه الحركات أو دعائهم وأنصارهم المعاصرين أن يتحدثوا بأنفسهم .

يشغل العالم الاسلامى مساحة شاسعة يسكنها عدد كبير من الشعوب التي تنتمى الى ثقافات مختلفة وتتحدث بلغات مختلفة . ويصعد الرأسمالية الصناعية الغربية وتوسعها في القرن التاسع عشر وأول

القرن العشرين ، أخضع معظم هذه الشعوب للحكم الاستعماري الغربي .
وفي الغالبية العظمى من المناطق التي أخضعت للسيطرة الغربية كانت
مقاومة السكان الاصليين ، في المراحل الاولى من الفترة الاستعمارية ،
تجد الشكل التنظيمي لها في حركات سياسية دينية خاضت القتال ضد
الحكام الاجانب تحت راية الجهاد . ولن اتناول كل هذه الحركات في هذا
الجزء من الكتاب . فلأسباب عملية قصرت جهدي على اراضى الاسلام
المركزية بما في ذلك شبه القارة الهندية . ومن ثم فقد أخرجت من حيز
الدراسة حركات الجهاد في أندونيسيا (مثال ذلك تمرد ديبانيجارا
Dipa Negara من ١٨٢٥ الى ١٨٣٠ ، وحرب اتجي Atjeh

من ١٨٧٣ الى ١٩٠٤) (١) كما أخرجت من حيز هذه الدراسة حركات
الجهاد في آسيا الوسطى (مقاومة التوسع الروسي في النصف الثاني من
القرن التاسع عشر) (٢) ، وفي الصومال (الحركة المهدية بقيادة محمد
ابن عبد الله ضد الغزو البريطاني والايطالي ١٨٩٩ - ١٩٢٠) (٣) ،
وللأسباب نفسها لن أتعرض لحركات الجهاد المختلفة في افريقيا السوداء
وبخاصة ان معظم هذه الحركات لم تكن ضد السيطرة الغربية ،
فهى تقع في خارج نطاق هذه الدراسة .

ولأسباب فصلتها في الفصل الاول قصرت دراستي أيضا على الحركات
التي تستمد خصائصها الدينية من اسلام السنة . ولذلك أخرجت من حيز
الدراسة الحروب والثورات التي قامت في ايران ضد النفوذ الغربى
(مثال ذلك الحرب مع روسيا في ١٨٢٦ - ١٨٢٨ ، وثورة الطبايع
في ١٨٩١) والثورة العراقية على بريطانيا في ١٩٢٠ . اذ ان كل هذه
الحروب كانت نستلهم مفاهيم الاسلام الشيعى ، من الناحية الايدولوجية ،
في دعايتها الدينية .

وفيما يتعلق باختيار الموضوعات يحتاج الامر الى توضيح أكثر لبعض

النقاط ، عندما نصنف هذه الحركات باعتبارها مناهضة للاستعمار .
فقد يثير بعض الدهشة أنني أدرجت الثورة المهدية في السودان في نطاق
هذه الدراسة . إذ أن الاستعمار ، من الناحية الشكلية ، لم يحدث
إلا بعد هزيمة الحركة عندما استقر الحكم المشترك الانجليزي المصري
في ١٨٩٩ . ولكني أحسست أن لى ما يبرر ذلك ، لأن الفوز المصري
العثماني منذ بدايته في ١٨٢١ قد اكتسب بالتدريج خصائص جعلته أقرب
ما يكون إلى الاستعمار الأوروبي . بل يمكن اعتباره بدءا من ١٨٧٠
استعمارا غريبا ، بدرجة ثانية ، إذ أن التوسع المصري في أفريقيا كان
مشروطا بالمصالح الغربية وأساسا البريطانية منها . هذا إلى أن الحكومة
المصرية قد استخدمت عددا مضطرد الزيادة من الإداريين والعسكريين
الغربيين في السودان . ولقد أدرك المهدي واتباعه هذا الطابع الغربي
أدراكا شديدا للوضوح ، بل كان ذلك من أولى الأسباب لثورتهم . وبعد
مرور عام تقريبا من بدء الحركة المهدية احتل البريطانيون مصر .
ومن ثم دخلت الدولة المهدية في مجابهة مباشرة مع الدولة البريطانية .
وهناك نقطة أخرى تتعلق بإعلان الجهاد العثماني في ١٩١٤ . فمن الممكن
الاحتجاج بأن مشاركة تركيا في الحرب العالمية الأولى لا يمكن أن تعتبر
نضالا مناهضا للاستعمار . إلا أنه لما كان إعلان الجهاد الذي أشرنا
إليه جزءا من دعاية الحرب الموجهة للشعوب الإسلامية في خارج
الامبراطورية العثمانية والتي تحرض هذه الشعوب على الثورة على حكامها
الاستعماريين ، فهناك من الأسباب ما يدعونا إلى أن ندرج هذا الموضوع
في نطاق دراستنا .

لهذه الاعتبارات إذن سوف تناول الموضوعات التالية بترتيب
تاريخها الزمني :

١. — مقاومة المسلمين للاستعمار البريطاني في الهند .

٢ — المقاومة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر ضد الاستعمار الفرنسي .

٣ — الحركة المهدية في السودان .

٤ — المقاومة المصرية بقيادة أحمد عرابي ضد الاحتلال البريطاني لمصر .

٥ — مقاومة السنوسي للاستعمار الايطالي في ليبيا .

٦ — اعلان الجهاد العثماني في ١٩١٤ .

٧ — المعارضة الدينية للاستعمار البريطاني وللصهيونية في فلسطين .

كانت لعقيدة الجهاد أهمية كبرى في مقاومة الاستعمار الغربي .
الا انها لم تكن العقيدة الوحيدة التي استلهمها واستخدمها قادة هذه الحركات . وكما حدث في حياة النبي فان الدعوة الى الجهاد كانت تصحبها في كثير من الاحيان الدعوة الى الهجرة من الارض التي يحكمها الكفار الى دار الحرب الى دار الاسلام . وتنص كتب الفقه على ان التزام المسلمين المقيمين في دار الحرب بالهجرة الى دار الاسلام هو التزام ينطبق على اولئك المسلمين الذين يحال دونهم اداء الفرائض الدينية وهم قادرون على الهجرة . اما في الحالات الاخرى فالهجرة يوصى بها أي يندب اليها لانها تدعم الدولة الاسلامية وتضع حدا للتعامل مع الكفار . ويستمد الالتزام بالهجرة من الآية الكريمة من سورة النساء (٩٧ — ١٠٠) ، ومن اقوال الرسول كقوله : « انا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » (٥) . الا أن الحنفية لا يذكرون هذا الالتزام ويرون أنه انتسخ بالحديث الشريف : « لا هجرة بعد الفتح » أي فتح مكة (٦) . وبعد موت النبي لم يكن لهذه العقيدة مغزى على ، ومن ثم فلم ترد في معظم كتب الفقه ولم تستأنف المناقشة في ذلك الا بعد

أن استبعاد المسيحيون صقلية واسبانيا فطلبت الفتوى فيما يتعلق بمسألة ما اذا كان المسلم يستطيع أن يقيم في بلد تحت الحكم المسيحي (٧) . ولما كان الكثير من حركات الجهاد يرى هدفه الاساسى اقرار دولة اسلامية خالصة تحكمها الشريعة فقد وجدت في نظرية الهجرة جدوى وفائدة لتحريض المسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الاستعماري على اللحاق بالارض التي اخذت الدولة الجديدة تتشكل فيها بالفعل او كانت الدعوة الى اقامة هذه الدولة الجديدة فيها . وبعد ذلك ، عندما لم تعد المقاومة النشطة ممكنة ، قام الالتزام بالهجرة في بعض الحالات بدور مستقل عندما هاجرت اعداد كبيرة من المسلمين هجرة جماعية من المناطق المستعمرة . واشهر حركات المقاومة السلبية التي استهدت الهامها من الدين هي حركة الخروج الجماعي من تلمسان في ١٩١١ (٨) . « وحركة الهجرة » في الهند في ١٩٢٠ عندما خرج عشرات آلاف من المسلمين متجهين الى أفغانستان اتباعا لفتوى صدرت بذلك (٩) .

ومن الافكار الاخرى التي نلتقى بها كثيرا في المقاومة الاسلامية للاستعمار فكرة غير مستمدة من الشريعة بل تنتهي الى العقائد الاسلامية عن نهاية العالم . اعنى بذلك الايمان بمجيء المهدي (اى الذى على يديه الهداية الحققة) وسوف يظهر المهدي ، في ذلك الايمان ، قبيل نهاية الزمان . وعندئذ سوف يملأ الارض عدلا بعد ان ملئت جورا وسوف يستأصل شأفة الفساد والمظالم . ومن الواضح ان مثل هذا الايمان يمكن أن يؤتى اثرين متعارضين . فقد يفضى الى التسليم والقدرية بازاء الظلم والقهر ، وعندئذ يتحمل المظلومون كل ما يقع عليهم من معاناة صابرين ، وينتظرون مجيء المهدي دون أن يحركوا ساكنا ، وقد استخدمت هذه العقيدة استخداما واعيا في بعض الحالات لكي تؤتى بالضبط هذا الاثر ولكي تميل بالسكان المسلمين الى الهدوء والتسليم . ففى اثناء الحرب التي قادها الامير عبد القادر ضد الفرنسيين في الجزائر كان زعماء

الطريقة المنافسة له ، « طريقة الطيبه » ، الذين كانوا يسعون الى تقويض مكانة عبد القادر ، يلجأون الى عقيدة انتظار المهدي بهذا المعنى ، ومن ثم فقد أصدروا البيان التالى :

ايها المسلمون اصبروا وصابروا . اصبروا لان يوم النجاة قد دنا ... وانتظروا ، فى سكونة وسلام ، وصول ذلك الذى لن يقف فى وجهه شىء وسوف يقذف بجحافل الكفار الى البحر الذى قذف بهم الينا . اصبروا لان السلطان المنتقم الذى يبعث الحياة من جديد « مولى الساعة » (١٠) يتقدم اليكم كفيلا بانتصاركم . اصبروا لان رايته ترفرف عند المغرب وتحمل فى طياتها آيات بعثكم من جديد . اصبروا وصابروا (١١) .

ويرى بعض المستشرقين ذلك جانبا جوهريا من عقيدة المهدي المنتظر . ومن ثم فهم يضعونها على نقيض عقيدة الجهاد :

ان الطريقة التى تفسر بها عقيدة الجهاد من قبل الدارسين المسلمين والتى تعتنقها الجماهير الشعبية ، على نحو اقل منهجية ، تقدم لنا معيارا ممتازا عن تقدم الاسلام فى الاتجاه الذى تدفعه اليه الظروف السياسية الراهنة . سوف يضطر الاسلام الى ان يستسلم ، وسوف يكون عليه ان يتخلى عن عقيدة الجهاد وان ينقل اجزاء منها الى العقيدة الاخرى التى لا ضرر فيها عمليا ، فيما يتعلق بنهاية العالم وابتظار المهدي الذى يشبه مجيء المسيح الا ان آخر مراكز الاسلام ، سياسيا ، قبل ان يصل الى هذه النتيجة . سوف يكون على الاغلب قد خضع للنفسور الاوروبى وسوف يكون على كل الشعوب الاسلامية الاقل تمدنا ان تخضع للحكم الاوروبى القوى (١٢) .

الا ان الايمان بمجىء المهدي ، المنتظر ، من ناحية اخرى ، قد تكون

فيه قوة جبارة على التعبئة ، كلما ظهر من يدعى أنه المهدي ، واخذ اعنة القيادة في النضال ضد القهر والظلم . وقد حدث ذلك عدة مرات في مسيرة التاريخ الاسلامي . ذلك أن عبيد الله (المتوفى ٩٢٤م —) مؤسس الدولة الفاطمية ، وابن تومرت (١٠٧٧ — ١١٣٠) مؤسس دولة الموحدين ، كلاهما ، زعم أنه المهدي المنتظر ، واستطاع بذلك أن يجند عددا ضخما من الاتباع ليطيح بالنظام القائم . وكان ظهور التوسع الاستعماري الغربي وما صاحبه من تغيرات اجتماعية واقتصادية مما مهد أرضا خصبة لظهور الحركات المهدوية ، وذلك من باب اولى ، لان انتشار حكم غير المسلمين على أرض الاسلام هو من العلامات التي يرى الايمان بمجيء المهدي المنتظر انها تسبق مقدمة . وفي مناطق كثيرة من العالم الاسلامي ظهر المهديون وحاربوا السيطرة الاستعمارية . في الجزائر نشبت عدة ثورات مهدوية في غضون النصف الثاني من القرن التاسع عشر (١٣) وفي الهند ظهر رجل اسمه عبد الرحمن وادعى انه المهدي في «سورات» في ١٨١٠ (١٤) . وبعد وفاة احمد شهيد قائد « الطريقة المحمدية » في ١٨٣١ . راجت الاشاعات بأنه سوف يعود بوصفه المهدي وأن المسلمين في انتظار لذلك عليهم أن يواصلوا القتال ضد البريطانيين حتى يرجع ويقودهم الى النصر النهائي (١٥) . وفي صعيد مصر شبت ثورة مهدوية في ١٨٦٥ وكانت هذه الثورات على العموم قصيرة الاجل ولم يكن لها الا اثر ضئيل . الا ان هناك استثناءات من ذلك ، على نحو ثورة المهدي في السودان ونضال محمد بن عبدالله ضد البريطانيين والايطاليين في الصومال . وفي هذا العرض التاريخي لأهم حركات مقاومة الاستعمار التي تستلهم الدين، في العالم الاسلامي ، سوف اركز على دراسة الجهاد دون ان اغفل الدور الذي لعبته المفاهيم الايديولوجية الاسلامية الاخرى .

٢ — المقاومة الاسلامية للاستعمار البريطاني في الهند :

شهد النصف الثاني من القرن الثاني عشر والعقود الاولى من القرن

التاسع عشر توسعا سريعا للسيطرة البريطانية في الهند . ففى ١٧٦٥ حصلت شركة الهند الشرقية ، بالتعاقد ، على الحق في جمع ايرادات ضرائب البنغال ، من الامبراطور المغولى شاة عالم الثانى .

ومن هنا مد البريطانيون حكمهم عن طريق معاهدات الحماية وعن طريق اللاحق والفتح سواء .

وفى ١٨٢٠ كانت السيطرة البريطانية قد استقرت على الرغم من ان البلاط الموجلولى قد ظل باقيا حتى ١٨٥٧ الا ان اباطرته كانوا قد فقدوا قوتهم بالتدريج واستحالوا الى مجرد دمي في ايدى البريطانيين . وادخل الحكام الجدد اجراءات ادارية كثيرة كانت لها نتائجها الاقتصادية والاجتماعية الهائلة على البلاد . ففى ١٧٩٣ ادخلوا مجموعة من الاصلاحات المالية تحت اسم « التسوية الدائمة » فى البنغال مما ادى الى تخلخل عميق فى النظام الاجتماعى القائم وكان ادخال « قانون المبيعات » وهو القانون الذى سمح ببيع اراضى الملاك الذين لم يدفعوا ما عليهم ، بالمزاد ، بينما كانوا قبل ذلك يدفعون غرامة او يسجنون ، ثم الالتزام بتقديم بينة مسجلة وموقعه على الاراضى التى ليس عليها ايجارات ، وهى بينة لم يكن من الممكن تقديمها فى كثير من الاحوال ، بالاضافة الى التقديرات المرتفعة لاثمان الارض ، كل ذلك ادى الى خراب طبقة ملاك الاراضى المسلمين . وحل محلهم التجار الهندوكيون والمرابون من المدن (١٧) وكان عبء الضرائب ارتفع مما ادى الى مزيد من القهر للفلاحين الذين انتقل هذا العبء عليهم . كانت علاقات الدعاية الابوية التى كانت قائمة بين ملاك الاراضى والمستأجرين تخفف ، من قبل ، من المصاعب التى يمر بها المستأجرون . قد انقصت هذه العلاقات بانتقال الاراضى الى ملاك آخرين . وكان تطبيق « التسوية الدائمة » مما اثر على اراضى الوقف التى كانت معفاة من الضرائب ، فقد قضت القوانين الجديدة بتقديم حجج الوقف الاصلية . بينما كانت معظم هذه الحجج قد فقدت ومن ثم لم يكن من الممكن ان تستمر كثير من هذه الاراضى

بالتمتع بامتيازات الوقف . وادى ذلك الى تخفيض الاسهام المالى فى التعليم الدينى وصيانة المساجد . وكان خراب الارستقراطية الاسلامية اى اصحاب الاراضى ، مما سدد ضربة قاصمة للصناعات الحرفية المحلية التى كانت تنتج سلع الرفاهية من قبيل المنسوجات الدقيقة والجواهر والسيوف الموشاة وغير ذلك ، وعجل بسقوط هذه الصناعات الحرفية ادخال السلع المصنعة آليا فى انجلترا (١٨) .

انعكس السخط بين المسلمين فى الميدان الدينى ، على الجدل الذى ثار بشأن وضع الهند تحت الحكم البريطانى : ثار بشأن وضع الهند تحت الحكم البريطانى : اعتبر الهند عندئذ دار اسلام دار حرب؟ (١٩) ولم يكن ذلك مجرد جدل نظرى بحث اذ انما ينتهى اليه الجدل يمس تطبيق احكام بعينها من الشريعة (٢٠) . ولكن الجدل على اى حال لم يكن جديدا تماما ، فعندما اكتسحت دولة الماراثيين الهندوكية مناطق شاسعة من الهند الاسلامية فى القرن الثامن عشر ثارت المسألة نفسها . وفى ذلك الوقت رأى معظم الدارسين ان الهند لم تفقد وضعها باعتبارها دار اسلام (٢١) . ولكن الاحتلال البريطانى للهند ، على عكس الحكم الماراثى الذى لم يدخل تغييرات يعتد بها فى النظام الاجتماعى ، كان له اثر عميق فى تغيير المجتمع الهندى . عبر المسلمون عن سخطهم المضطرب وحبوطهم فى فتاوى ظهرت بأن الهند قد اصبحت دار حرب . واصر شاه عبدالعزيز (١٧٤٦ — ١٨٢٤) وهو ابن شاه ولى الله المصلح والفقيه الذائع الصيت ، الفتوى التالية فى ١٨٠٣ :

« السؤال : هل تصبح دار اسلام دار حرب ام لا ؟ »

الجواب : فى الكتب المعول عليها يؤثر الراى القائل بان دار اسلام تصبح دار حرب فى حالات ثلاثة . فقد جاء فى « الدر المختار » ان دار الاسلام لا تصبح دار حرب الا بثلاثة امور اجراء احكام المشركين ، ومجاورة دار حرب ، وبان لا يبقى فيها مسلم او نبي

آمنًا بالامان الاول . وتصبح دار حرب دار اسلام باجراء احكام المسلمين . وقد جاء في «الكافي» ان دار الاسلام هي الاقليم الذي يحكم فيه امام المسلمين ، ويخضع له هذا الاقليم . وان دار الحرب هي الاقليم الذي تنفذ فيه احكام حاكمه ، ويخضع له . وفي هذه البلد « دلهى » لا يحكم امام المسلمين اطلاقا ، بينما تسود فيه سلطة الحكام النصارى دون حرج . ونعنى باجراء احكام الكفر ان الكفار في وسعهم ان يعملوا بسلطانهم في الحكم وفي التعامل مع الرعية وفي جمع ضرائب الارض والرسوم والمكوس والعشور الدموغ ، وفي عقاب قطاع الطرق واللصوص وفي تسوية النزاعات وعقاب المجرمين ومع ذلك فان بعض احكام الاسلام التى تتعلق بصلاة الجمعة والاعياد ، والاذان ، ونبيح البقر ، مازالت نافذه . الا ان ذلك انما يرجع الى ان جوهر هذه الامور لا قيمة له عندهم اذ انهم يهدمون المساجد دون تورع ولا يستطيع المسلمون والذميون ان يدخلوا هذه البلد او ضواحيها الا بان يطلبوا منهم الامان . وانما لمصلحتهم هم انهم لا يمرقلون مرور المسافرين والتجار . ولكن الاعيان من امثال « شجاع الملك » و « ولايتى بيجام » لا يستطيعون دخول هذه المناطق دون اذن منهم . ويمتد حكم النصارى من هذه البلد الى كالكنا . ومن المسلم به انهم لم يمدوا سلطانهم الى اليسار او الى اليمين ، فى حيدرآباد ولا ككو ورامبور ولكن ذلك يرجع الى عقد معاهدات سلام مع حكام هذه الاراضى الذين يدينون بالطاعة لهم . ونحن ننتهى الى هذه الفتوى بمقتضى المآثورات ودرس سير الصحابة الاجلاء والخلفاء العظام (٢٢) . «

لم يمض وقت طويل حتى تطورت معارضة الحكم البريطانى الى مقاومة مسلحة ونشب القتال تحت راية الاسلام ولعبت نظرية الجهاد دورا هاما فيه . كانت اهم حركات المعارضة هذه هي : « الطريقة المحمدية » بقيادة سيد احمد بريلوى (١٧٨٦ - ١٨٣١) يؤيدها تأييدا نشطا علما من الفقهاء من ابناء عائلة شياه ولى الله هما : شاه اسماعيل (١٧٧٩ -

(١٨٣١) وشاه عبد الحى (المتوفى ١٨٢٨) وأولهما هو جهد شاه غبد العزيز والثانى ابن اخيه (٢٣) بدأ « الطريق المحمدى » فى دلهى فى شمال الهند فى ١٨٢١ . وكانت تلك حركة دينية للاحياء تسمى الى افعال اصلاحيات تحظر كل البدع الدينية الضارة والى تحسين اوضاع المجتمع الفاسد ، وفى الوقت نفسه منظمة سياسية واجتماعية تسعى الى تحرير البلاد من الكفار . وكان من العناصر النظرية الاساسية فى هذه الحركة التفريق بين التوحيد والشرك . ونظرا للتشابهات الايديولوجية الواضحة بين هذه الحركة وبين الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية ، اعتاد البريطانيون ان يسموا اتباع «الطريقة المحمدية» وهابيين ، لكن لم يثبت ان ثمة روابط تنظيمية بين الحركتين وكما يدل على ذلك اسم الحركة فان البناء التنظيمى « للطريقة المحمدية » قد ترسم خطى الطرق الصوفية ، حيث كانت توجد علاقات شخصية وطيدة بين زعيم الحركة واتباعه . وكان على الاتباع ان يعطوا البيعة للزعيم . وقد سجل شاه اسماعيل تعليم سيد احمد فى كتابه « سراط مستقيم » . وقد كتب هذا الكتاب قبل ان يخرج الى قتال الكفار . ولكن الكتاب يتضمن فقرة عن الجهاد ، هى الفقرة الوحيدة الذى يشير فيها سراحة الى الوضع السياسى القائم :

« وعليك ان تعلم ان الجهاد نظام مفيد ذو مزايا . تنفيذ البشرية من مزاياه على طرق شتى مثل هطول الامطار الذى تتوزع مزاياه على النبات والحيوان والانسان . ومزايا هذا النظام الجليل من صنفين : المزية العامة التى يشارك فيها المؤمنون المطيعون والكفار المعاندون والاثمون والمنافقون بل والجن والانسان والحيوان والنبات . والمزية الخاصة التى تختص بها طوائف معينة اى ان بعض الافراد ينفيدون منها فوائد مخصوصة . والبعض الاخر ينفيدون فوائد اخرى . والمزية الاولى كما اثبتت الخبرة والتمحيص هى انه نتيجة لعدل الحكام فسوف يتجلى .

ويتأكد ورع التجار وجود الاغنياء وحسن مقاصد العامة والبركات
السموية مثل هطول الامطار في حينها وسقاء محصول الزروع
وزيادة الارياح ورواج التجارة وانحسار البلايا والطواعين وزيادة
الثروة ووجود اهل العلم والكمال ، وتزيد هذه البركات الى
مائة ضعف او اكثر عندما يقوم جلال دين الحق وعندما يحكم الحكام
الاتقياء في بقاع الارض المختلفة وعندما تكسب جماعة الحق القوة
العسكرية وعندما تروج مبادئ الشريعة في القرى والكفور .
وعليك ان تحكم على وضع الهند اذا قارنتها بالروم والطوران اذا
نظرنا الى نزول بركات السماء . او عليك ان تقارن الهند في
حالتها الراهنة (في عام ١٢٣٣ هجرية - ١٨١٨ م) وقد اصبح
معظمها دار حرب ، بالازمان السابقة منذ مائتين او ثلاثمائة من
الاعوام ، اذ نظرنا الى نزول بركات السماء وعدد الاتقياء والفقهاء
الاجلاء » (٢٤) .

كان سيد احمد قد نظم « الطريقة المحمدية » في البداية بوصفه حركة
دينية ، وبعد عودته من الحج في ١٨٢٤ اخذ يعد العدة للجهاد . وعندئذ
كانت الحركة قد اجتذبت عددا كبيرا من الاشياخ واساسا من الفلاحين
والحرفيين المسلمين المقهورين في البنغال وشمال الهند الذين كانوا يعانون
من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية الاخيرة نتيجة لدخول الحكم
الاجنبى . وكان الهدف الاستراتيجى الذى يسعى اليه سيد احمد هو
تحرير البلاد من السيطرة البريطانية . وكانت اهم الوسائل التكتيكية
في رايه هو احتلال بعض الاقاليم التى تبعد عن تناول البريطانيين ليؤسس
فيها حكومة اسلامية حقة يمكن ان تخوض القتال لتحرير الهند . ومن
ثم فقد جمع بين مفاهيم الهجرة الاسلامية التى تدعو المسلمين الذين يعيشون
في منطقة اصبحت دار حرب الى الهجرة لدار اسلام ، وبين مفاهيم الجهاد .
ورأى ان انسب المناطق لهذه الخطة هي منطقة الحدود الشمالية الغربية

على مقربة من الحدود الافغانية . وكانت هذه المنطقة يقطنها المسلمون الذين يحكمهم السيخ . ومن ثم ففى ١٨٢٦ دعا سيد احمد الى الهجرة والجهاد ضد السيخ . وكان عليه فى هذا النضال ان يعول تعويلا كبيرا على مساعدة رجال القبائل المسلمين المحليين الا ان هؤلاء المقاتلين الذين لا تلى شوكتهم لم يكونوا يميلون للخضوع الى تطبيقه الصارم المتزمت للشرعية وبخاصة فى المسائل المالية ، ومن ثم فقد تجلّى عنه الكثيرون منهم فهزم سيد احمد وقتله السيخ فى « بلاكوت » فى ١٨٣١ . وبعد موته راجت العقيدة بأنه كان المهدي المنتظر وأنه قد اختفى فقط الى حين ، وفى اثناء ذلك فعلى المسلمين ان يوحدوا صفوفهم وان يقاتلوا الكفار الانجليز فسوف يعود ليقودهم الى النصر البين (٢٥) .

وفى نفس الفترة التى كان سيد احمد نبها يخوض قتاله ضد السيخ كان هناك زعيم آخر من زعماء « الطريقة المحمدية » هو « تيتومير » المتوفى ١٨٣١ يخوض نضالا نشطا فى البنغال الغربية . كان قد جمع حوله عددا كبيرا من الاتباع من بين الفلاحين والحرفيين المحليين ، وخاض نضالا تحت راية الجهاد ضد قهر الزامندار الهندوكيين واصحاب مزارع النيلة البريطانيين . وهزمت قواته فى معركة مع الجيش البريطانى وقتل فى ١٨٣١ . الا ان « الطريقة المحمدية » لم يوقف نشاطه المعادى للبريطانيين وواصل زعماءؤه الذين جاءوا بعد سيد احمد حريهم ضد البريطانيين من « سيتانة » على الحدود الشمالية الغربية ، وان كان يقر قيادتهم التنظيمية فى « باتنا » فى شمال شرق الهند ، واوفد المبعوثون الى الهند طولا وعرضا لتجنيد الاشياخ والدعوة الى الجهاد وكتبت فى تلك الفترة ووزعت منشورات كثيرة تشيد بفضائل الجهاد ضد الكفار (٢٦) ولم يستطع البريطانيون ان يقضوا على هذه الحركة قضاء تاما الا فى عام ١٨٨٣ .

ومن الحركات الاحيائية التى نشطت فى تلك الفترة الحركة « الفرائضية » التى اسسها فى ١٨٧٤ حاجى شريعة الله (١٧٨١ - ١٨٤٠) (٢٧) .

وكانت أصلا حركة دينية بحثة شأنها في ذلك شأن « الطريق المحمدي »، تسعى الى أهداف روحية مثل الدعوة الى التوحيد الخالص وحظر البدع غير الاسلامية . ولكنها اكتسبت بعدا اجتماعيا محددا وواضحا تحت قيادة محمد محسن المعروف باسم دودوميان (١٨١٩ - ١٨٦١) وهو ابن حاجي شريعة الله ، وذلك أنها أخذت تنظم الفلاحين والحرفيين المسلمين في نضالهم ضد الزامندار وأصحاب مزارع الفيلة البريطانيين . وعلى الرغم من أن زعماء هذه الحركة كانوا يرون أن الهند تحت الحكم البريطاني هي دار حرب ومن ثم فلم يكونوا يأمنوا في إقامة صلاة الجمعة وصلاة العيد ، (٢٨) إلا أنهم لم ينتهوا الى أن الجهاد ضد البريطانيين فرض ملزم . ومن ثم فلم تلعب عقيدة الجهاد أي دور في عقيدة هذه الحركة (٢٩).

وفي ١٨٥٧ ثارت الهند على البريطانيين . بدأت الثورة بتمرد للجنود الهنود في الجيش البريطاني وما لبثت أن انتشرت الى السكان المدنيين في شمال ووسط الهند طولا وعرضا . ويبدو أن اتباع « الطريقة المحمدية » لعبوا دورا في ذلك على المستوى المحلي وأنه قد صدرت فتاوى في عدة أماكن (٣٠) . ولكن هذه الثورة لا يمكن اعتبارها حركة من حركات الجهاد إذ أن الهندوكيين والمسلمين في مواقع كثيرة قاتلوا جنبا الى جنب وراوا أن هذا النضال نضال مشترك . ولكن الدين مع ذلك قام بدور كبير في تبرير هذه الثورة إذ أن الجماعتين الدينيتين كليهما اتهمتا البريطانيين بالتدخل في ممارستها الدينية والسعى الى ادخال الهنود في الدين المسيحي . وظهرت هذه الشكاوى من المسلمين والهندوكيين معا في كثير من البيانات ومنها بيان آخر الابطرة الموجه بها دور شاه ظفر الثاني الذي كان مازال يدير بلاطه في دلهي على نفقة شركة الهند الشرقية (٣١) . وعلى الرغم من مشاركة الجماعتين الدينيتين ، كليهما ، طوال العقد الاول تقريبا بعد التمرد ، فقد افرد البريطانيون المسلمين بالقهر المتعمد ، إذ أنهم رأوا في الثورة محاولة من الارستقراطية العسكرية المسلحة وارشقراطية اصحاب

الأراضي المسلمين التي كانت تستمد قوتها من حكم الموحول ، لاستعادة النظام القديم . ووقع هذا القهر أساسا على الطبقات العليا والوسطى من المسلمين (٣٢) وهي الطبقات التي كانت قبل الثورة تعاني الكثير . وكان إدخال اللغة الانجليزية لغة رسمية بدلا من الفارسية وإحلال القانون الانجليزي محل الشريعة ، قد كسر احتكار المسلمين للوظائف الحكومية والقضاء والشرطة . وحل محلهم الهندوكيون بأعداد متزايدة إذ اظهروا استعدادا أكبر للتأقلم مع الظروف الجديدة (٣٣) . وردت الطبقات الوسطى والعليا من المسلمين على هذا الموقف المعاد من البريطانيين بتقديم البراهين على ولائهم للإمبراطورية البريطانية . وبدءا من ١٨٧٠ تقريبا نشرت فتاوى ومقالات كثيرة فحواها أن الهنود المسلمين لا يجبرهم دينهم على التمرد على البريطانيين (٣٤) وكانت أهم هذه الفتاوى فتوى العلماء في شمال الهند (٣٥) والقرار الذي اتخذته «الجمعية الأدبية المحمدية» في كلكتا (٣٦) وعدد من المقالات كتبها المصلح المعروف سيد أحمد خان (٣٧) . والمنطق الذي تبني عليه هذه الفتاوى منطق مثير للاهتمام إذ أنها تصل إلى نفس النتائج مع أنها تنطق من مقدمات مختلفة .

أجمع علماء شمال الهند بأنه تأسيسا على الافتراض الضمني بأن الهند تحت حكم البريطانيين هي دار حرب فالجهاد ضد البريطانيين غير شرعي :

« يتمتع المسلمون بحماية المسيحيين فلا جهاد في بلد تتوفر فيه الحماية إذ أن فقدان الحماية والحرية بين المسلمين والكفار أمر ضروري للحرب التي يقرها الدين ولا يتحقق هذا الشرط هنا . ثم أنه من الضروري أن يقوم احتمال بتحقيق النصر للمسلمين وتحقق المجد للهنود . فإذا لم يرق مثل هذا الاحتمال كان الجهاد غير شرعي » (٣٨) .

أما الجمعية الأدبية في كلكتا على لسان مولاي كرامت
على فقد اعلنت ان الهند هي دار اسلام ورات بمقتضى هذه الحجة
ان الجهاد ضد الدولة الاستعمارية غير مباح .

« والمسألة الثانية هي هل من الشرعى ان يقوم الجهاد في
هذه البلاد ام لا يقوم ، وقد اجيب على هذه المسألة مع اجابة
المسألة الاولى ذلك ان الجهاد لا يمكن ان يقوم شرعا بأى حال من
الاحوال في دار اسلام . وذلك من الوضوح بما لا يحتاج معه الامر
الى بيان أو الى اسناد من المراجع . فاذا خاض أى امرىء حربا
ضد الحكام في هذه البلاد ، الهند البريطانية ، فان هذه الحرب
يجب ان تعتبر عن حق فتنة والفتنة محظورة حظرا صارما بمقتضى
الشريعة المحمدية . وعلى ذلك فان مثل هذه الحرب غير مشروعة
واذا خاضها أى امرىء فعلى الرعايا المحمدين ان يمدوا يد العون
الى حكامهم وان يقاتلوا مع حكامهم أصحاب هذه الفتنة » (٣٩) .

ويقدم سيد أحمد خان تفسيرا ثالثا اذ يرى أن الجهاد غير مباح الا في
في حالة القهر الصراح أو الحيلولة دون المسلمين وممارسة شعائر دينهم
ما يضر بأسس بعض اركان الاسلام ولما كان البريطانيون يكفلون الحرية
الدينية فليس هناك من الشروط ما يبرر الجهاد ضدهم (٤٠) اما فيما يتعلق
بمسألة ما اذا كانت الهند دارا للاسلام امدار للحرب فيرى انه يمكن وصفها
بالوصفين كليهما وان كان من الاوفق ان تسمى بدار الامان :

« وعلى ذلك فانه من الواضح ان حكومة الكفار التى يتمتع
فيها المحمديون بكل صنوف السلم والامن ويمارسون فرائضهم
الدينية بكامل الحرية . وترتبط بحكومة محمدية بمقتضى معاهدة ،
ليست بدار للاسلام ، لانها حكومة غير محمدية ولكننا نستطيع
ان نسميها دار اسلام مع ذلك فيما يخص المسلم والحرية
الدينية التى يتمتع فيها المسلمون في حمايتها ولا هي دار حرب

لان المعاهدة القائمة بينها وبين الحكومة الاسلاميه تجعل الجهاد
ضدها غير شرعى . وان كان يمكن ان تدعى مع ذلك بدار للحرب
لانها ليست حكومة محمدية . ان وضع هندوستان هو على
وجه الدقة ما وصفناه فى هاتين العبارتين الاخيرتين (٤١) .

ان دار الحرب هى اساسا وعلى وجه الاطلاق بلاد تقوم
فيها هذه الظروف (ظروف القهر الدينى) ويكون الجهاد فيها
شرعيا . ولا يمكن وفقا للمعنى الطبيعى لهذه العبارة وطالما
استخدمت الكلمات بمعناها الاصلى ان تكون بلدا الجهاد فيها
غير شرعى فاذا كانت الارض دار للحرب فيجب ان تقوم
فيها الحرب او ان يخرج عنها المؤمنون ، ومن سوء استخدام
اللغة ان نسمى بدار الحرب بلدا يكون من المشروع فيها للمؤمنين
الصادقين ان يحتفظوا معها بعلاقات مودة او صداقة ايا
كانت ، ومن السفسطة الشرعية الخالصة ان نعلن ان بلدا هى
دار للحرب ونسمح للمسلمين فيها مع ذلك ان يتمتعوا بالامان قل
او كثر . ولا نفكر ان تسمية دار الحرب قد اطلقت من جانب فقهاء
المسلمين الذين يعتقد بهم على بلد الجهاد فيها غير شرعى ولكننا
نحتج بأن ذلك انما كان من قبيل سوء التسمية .

فدار الحرب لا يمكن ان تعنى بلدا لا يمكن ان تقوم فيه
الحرب شرعا دفاعا عن الدين ... التسمية الصحيحة ان تحت
هذه الشروط هى « دار الامان » حيث يستطيع المسلم ان يقيم ،
شرعا ، باعتباره مستأمنا او طالبا للامان » (٤٢) .

وللتصديق على فتاواهم طلب العلماء الهنود فتاوى فى الموضوع من
صحاب الفتوى فى مكة (٤٣) الا انهم قصرُوا المسألة على وضع انهند

حتى يكتفى أصحاب الفتوى في مكة باقرار ان الهند في الظروف الراهنة تعتبر من دار الاسلام وان يفضوا النظر عن مسألة ما اذا كان الجهاد ضد الحكام البريطانيين فرضا على الهنود المسلمين ام غير مفروض . ولا شك ان اهل الفتوى في مكة كانوا راضين كل الرضا بهذا التحديد ، فلو ان علماء الهند طلبوا اجابة عن المسألة الاخيرة لوضعهم ذلك في مأزق لا مخرج لهم منه . فبمقتضى النصوص الشرعية الاصلية كانت الاجابة واضحة وصريحة . ولكنه اذا صدرت فتوى بهذا المعنى لوضعهم في نزاع مع سيدهم السلطان العثماني اذ ان تلك الفتوى تهدد العلاقات الودية بين العثمانيين والانجليز ، فلو انهم اتبعوا التفسير الاصيل للشرعية في هذا المسألة لدخلوا في صراع مع مؤسسة العلماء الاصوليين التي لم تكن لتسمح بأى تفسير جديد للشرعية (٤٤) ولذلك فان كان على الهنود المسلمين انفسهم ان يتقدموا بمثل هذا التفسير . وسوف نرى في الفصل الرابع ان فقهاء مثل سيد احمد خان ومثل شيراج على قد غيروا من نظرية الجهاد حتى يقنعوا البريطانيين ان الاسلام دين سلمى اساسا وان الهنود المسلمين يمكن ان يكونوا رعايا مخلصين للامبراطورية البريطانية . وعلى ذلك فان الطبقات الوسطى والعليا من المسلمين التي كانت تعتمد في كسب قوتها الى حد كبير ، على الوظائف الحكومية ، راودتها الآمال ان تحسن علاقتها مع البريطانيين . وكان صعود الوطنية الهندوكية مما يدعم موقف هذه الطبقات الوسطى العليا من المسلمين في مناصرة البريطانيين اذ كانوا على يقين من ان الحكم البريطاني وحده هو الذى يستطيع ان يحميهم من السيطرة الهندوكية عليهم وكان المركز الثقافى لهم هو « الكلية الانجليزية الشرقية المحمدية » في اليفار ، التي أسسها سيد احمد خان الا ان حركة الاحياء الاسلامى كما أشاعها « الطريقة المحمدية » و « الحركة الفرائضية » ، كانت لها اشباع كثيرون من بين المسلمين في الطبقات الدنيا واساسا طبقات الفلاحين ، وكانت هذه الحركة تمثل روح السخط الاسلامى المناهض

للحكم الاجنبى فى الهند . واصبحت كلية « ديوباتند » المؤسسة فى ١٨٦٧ .
هى قلعته الميديولوجية ، ومع ذلك فلن تظهر حركة جديدة من حركات
الجهاد فى الهند نتيجة للموقع المنيع الذى شغله البريطانيون فيها مستندين
الى قوتهم العسكرية المصونة .

٣ - المقاومة الجزائرية بقيادة الامير عبد القادر ضد الاستعمار الفرنسى :

فى ١٤ يونيو ١٨٣٠ وضع الجيش الفرنسى قدمه على الشاطئ سيدى
فروش بالقرب من مدينة الجزائر . ومالبث الفرنسيون حتى احتلوا معظم
المناطق الساحلية التى كانت تحت حكم الاتراك فى الجزائر . وبعد
هزيمة الجيش التركى واحتلال المدن الساحلية الرئيسية جاءت المقاومة
من القبائل العربية والبربرية فى الداخل ، خوفا من توسع الاحتلال الفرنسى .
حارب الفرنسيون فى الشرق جيشا جزائريا بقيادة أحمد بيه حاكم قسنطينة .
واستطاع ان يواصل القتال حتى ١٨٣٧ حينما طارده الجيش الفرنسى
حتى بسكرة . اما فى الغرب فقد كانت القبائل المتمردة تلقى تأييدا من
السلطان المراكشى عبد الرحمن (١٨٢٣ - ١٨٥٩) ولكنه اضطر الى ان
يسحب تأييده تحت الضغط الفرنسى . وعندئذ حملت لواء المقاومة الجماعات
الدينية اى الطرق الدينية التى كانت هى الاطار التنظيمى الضرورى لخوض
النضال ضد عدو اقوى . ومن بين الطرق الدينية الكثيرة التى كانت توجد
فى الجزائر عندئذ نهضت « الطريقة القادرية » بدور بالغ الاهمية ، وهى
طريقة كانت لها ميول اصلاحية احيائية (٤٦) ونجح شيخها محيى الدين
فى تشكيل تحالف واسع من القبائل ، واخذ بأعنه قيادة النضال ضد
الفرنسيين ، ولكنه كان مسنا ومن ثم فقد كان القائد العسكرى الفعلى
هو ابنه عبد القادر (١٨٠٨ - ١٨٨٣) وفى ١٨٣٢ اجتمع زعماء التحالف
القبلى والعلماء على بيعته (٤٧) واعترفوا به اميرا لهم . ولقد واصل
الحرب ضد الفرنسيين وفى اثناء العامين التاليين استطاع ان يضم قبائل
اخرى الى التحالف .

وفي السنوات الاولى من الاحتلال لم يعقد الفرنسيون عزمهم على تحديد دورهم في الجزائر في المستقبل تحديدا واضحا . كانوا يسيطرون على المدن الساحلية ، واتبعوا سياسة الاحتلال المحدود occupation restraint بهدف الاحتفاظ بسيطرتهم بشكل غير مباشر على الارض الداخلية .

وفي ١٨٣٤ عقد الفرنسيون اتفاقية مع عبد القادر يعترفون فيها بسلطته على الاراضي الداخلية في غرب الجزائر ، مما اعطاهم مهلة يعيدون فيها تنظيم أمورهم . أنشأ الامير عبد القادر جيشا له نواة من الجنود المدربين تدريبا حسنا تدفع لهم رواتبهم بانتظام بدلا من الاعتماد فقط على التجريدات القبائلية التي كانت تستنفر في وقت الحرب (٤٨) . وضمن لنفسه موردا ثابتا من الضرائب وفقا لاحكام القرآن اى من الزكاة والعشور والمعونة وهي ضريبة تدفع اثناء الحرب . واستهدافا لجمع هذه الضرائب ولاجراء العدالة بمقتضى الشريعة عين موظفين برواتب كان الواحد منهم يسمى خليفة او اغا في اقاليم الاراضي التي يحكمها . وقد اتخذ الامير عبد القادر الاسلام باعتباره قوة موحيد يجمع القبائل بعضها الى بعض وليتغلب على النزعات القبلية الضيقة الكامنة في المجتمع الجزائري . ولكن بذور النزاع كانت قد بثت في الوقت نفسه اذ ان تركيز الوظائف العامة في يده ادى الى اصطدامه بالمصالح القائمة . فقد كان اجراء العدالة وجمع الزكاة ، من قبل ، في ايدي الطرق الدينية المختلفة بينما كان جمع الضرائب والرسوم الاخرى وحفظ الامن من مهمات قبائل « المخزن » اى القبائل التي كانت ترتبط بروابط خاصة مع الحكومة التركية (٤٩) .

لم تستمر الاتفاقية الاولى مع الفرنسيين طويلا ، وسرعان ما استؤنف القتال . وفي ١٨٣٧ وقعت اتفاقية جديدة . وفي السنوات التي ساد فيها هدوء نسبي بعد ذلك استطاع الامير عبد القادر ان ييسط سيطرته على المناطق الشرقية من الجزائر . وفي ١٨٣٩ نشب نزاع بين عبد القادر والفرنسيين بشأن تحديد مناطق نفوذ كل منهما تحديدا دقيقا كما رسمتها

اتفاقية ١٨٣٧ . وعندما قام الجيش الفرنسي بغزو منطقة من المناطق التي كان عبد القادر يرى انها تحت سيطرته وفقا لهذه الاتفاقية ، ارسل خطابات الى لوى فيليب ملك فرنسا والى وزارته الى القائد العسكرى الفرنسى بأن الفرنسيين قد انتهكوا شروط اتفاقية السلام المعقودة بينهما ومن ثم فانه لا يرى الا استئناف الجهاد ضدهم كما يقضى بذلك الاسلام (٥٠) . وعندئذ تخلى الفرنسيون عن سياستهم فى « الاحتلال المحدود » وبدأوا يفتحون سائر البلاد . وشن الجيش الفرنسى تحت قيادة المارشال بيجو Bugeaud حربا لا هوادة فيها باحراق الارض وتدميرها ، وفى ١٨٤٣ اضطر الامير عبد القادر الى ان يلجأ الى السلطان المراكشى . ومن ثم هاجم الفرنسيون مراكشى (المغرب) وأرغموا السلطان على توقيع معاهدة تقضى بأن يعامل عبد القادر باعتباره خارجا عن القانون وان يطرده من ارضه . ونشبت ثورة قبائلية على الفرنسيين بقيادة زعيم دينى هو بومعزة الذى ادعى انه المهدي المنتظر (٥١) فشغلت الجيش الفرنسى فترة واتاحت للامير عبد القادر فرصة لان يعود مع رجاله وان يواصل القتال وان كان ذلك لم يدم الا فترة قليلة . وفى ١٨٤٧ وبعد ان طاردته القوات المراكشية والفرنسية اضطر الامير عبد القادر الى الاستسلام واخذه الفرنسيون الى باريس حيث اعتقل حتى ١٨٥٢ وبعد الافراج عنه اقام فى دمشق الى ان مات ١٨٨٢ .

عندما كان الامير عبد القادر فى الحكم حاول بقدر ما وسعه ان يحكم بمقتضى الشريعة . وكان يدعو الى اسلام اصولى ويعنى بأهميـة التوحيد ويحمل على الشرك حملة شعواء ويدين البدع وبخاصة تقديس الاولياء (٥٢) . وكان من المنطقى ان يتصور النضال ضد الفرنسيين جهادا . وقد دئمت به حماسته فى تطبيق احكام الشريعة فى كل مجال الى كتابه مؤلفات فى بعض الموضوعات التى تمس سياسته العسكرى والادارية

وكما راوده الشك في اباحة او حظر سياسة ما كان يرجع الى
الفقهاء المشهورين في البلاد الأخرى ويطلب منهم الفتوى فيها . وهذه
المؤلفات تعكس الصعوبات السياسية والاقتصادية التي كان على الامر
عبد القادر أن يجالدها . كانت مشكلته الرئيسية أن يوثق عرى دولته
ويوحدها ولكن القوى المركزية الطاردة قوى التشتت والتفكك ، كانت
كامنة ، تهدد بالفشل كل محاولاته لمركزة جهاز الدولة وللقضاء على
امتيازات قبائل « المخزن » والطرق الدينية وظهرت هذه القوى في خذلان
بعض القبائل له وفي التعاون الجماعي او الفردي مع العدو . ولجأت الطرق
الدينية الأخرى المنافسة الى التعاون مع الفرنسيين من ناحية او الى ادانة
الامر عبد القادر لانه وقع معاهدة مع العدو من ناحية أخرى اما المشكلة
الثانية الوثيقة الصلة بالمشكلة الاولى فقد كانت تتعلق بعدم استعداد
القبائل لدفع الضرائب كما نص عليها القرآن . وكانت الوسيلة الوحيدة
لمعالجة هذه الصعوبات هي استخدام القوة . ولكي
يعرف الامر عبد القادر ما اذا كانت الشريعة تسمح له بأن ينتهج سياسة
حازمة مع القبائل المعاندة أو التي خذلتها وخرجت عليه ، فقد طلب في ١٨٣٧
فتوى من شيخ الاسلام المراكشي على عبد السلام التسولي المتوفى حوالى
١٨٤٣ ، على النحو التالي :

« جوابكم — أبقاكم الله — فيما عظم به الخطب . واشتد
به الكرب ، في وطن الجزائر ، الذى صار لغربان الكفر
مجازر . وذلك ان عدو الدين ، يحاول ملك المسلمين ،
واسترقاقهم . آونه ، بالسيف . وتارة ، بشبكات السياسة .
ومن المسلمين ، من يداخلهم ، ويتابعهم ، ويجلب اليهم المواشى ،
وجياد الخيل وغيرها من انواع الكراع . ولا يخلو امرهم ، من
دلالته على عورات المسلمين . ومن القبائل ، من يفعل ذلك .
فاذا طولبوا بتعيين المرتكبين منهم ، جمعوا وتمالئوا على

”كذب ، والانكار ؟! مع انهم يعرفون منهم العين والاثر ؟! تمسك
حكم الله في الفريقين : انفسهم واموالهم ؟! وما الحكم ، فيمن
يتخلف عن المدافعة اذا استنفر الامام ، او نائبه ، الناس ،
للدفاع عن الدين والوطن ؟ فهل يعاقبون على ذلك ؟ وبأى شيء
يكون عقابهم ؟! ولا يتأتى بغير قتالهم ؟! وهل تؤخذ اموالهم
واسلابهم ؟! وما حكم الله ، فيمن يمتنع عن اداء الزكاة ؟! كلاً
او بعضاً ، لدعوى عدم وجود نصابه عنده ، مع تحقيق وجوده
في الحال ؟! فهل يصدق في ذعواه ، مع ضعف الدين في هذا
الزمن ؟! ام يكون للاجتهاد فيه مجال ؟! ومن اين يرتزق الجيش ،
المدافع عن المسلمين ، الساد لثغورهم عن اغارة العدو ..
ولا بيت مال موجود منظم الان ؟! والذي يجمع من الزكاة ، لا يفي
بقوتهم ، فضلاً عن : كسوتهم ، وسلاحهم ، وخیلهم ، ولوازم
مؤونتهم ؟! فهل يترك الامر ، فيستبيح العدو الوطن ؟! ام يكون ما
يلزمهم على جماعة المسلمين ؟! واذا كان ، فهل على العموم ؟
ام الاغنياء فقط ؟! وهل يعد مانع المعونة ، باغيا ام لا ؟! وما حكم
اموال البغاة ؟! وهو القول (٥٣) بعدم ردها ، يجوز العمل به ،
ام لا « (٥٣) .

ورداً على هذه الاسئلة كتب الامام التسولى مؤلفاً ضافياً (٥٤) عالج
فيه بالتفصيل كل المسائل التي جاءت في رسالة عبد القادر بل مضى الى
أبعد من ذلك وعالج بعض الموضوعات المتصلة بها مثل اباحة او حظر
عقد المهادنات مع العدو (٥٥) ، والتزام المسلمين المقيمين في
اراضي العدو بالهجرة الى الاراضي الاسلامية وقد كان هذا الموضوع
الاخير من الاهمية بمكان عند الامر عبد القادر لاسباب استراتيجية .
فلو هاجز المستلمون من الاراضي التي تقع تحت الادارة الفرنسية هجرة

جماعية الى معسكره لتوطد مركزه . ومن ثم نفى نفس السنة طلب من العلماء المصريين فتوى في هذا الشأن . ويبدو ان الجدل قد ثار في الجزائر بين العلماء الذين ظلوا تحت السيطرة الفرنسية ولم يروا الزام المسلمين بالهجرة والعلماء الذين وقفوا الى جانب الامر عبد القادر وأكدوا ضرورة هجرة الاراضى المحتلة . ولا شك ان الفريق الاول كان ينتمى الى المذهب الحنفى الذى كانت تدين به الطبقة الحاكمة التركية وهو المذهب الذى لا يرى الهجرة ضرورية الا فى حالات القهر الدينى البالغ القسوة . وقد أوضح الامر عبد القادر فى خطابه مواقف كل من الفريقين .

« (ما قولكم) فى اقليم من المسلمين هجم الكفار العدو على بلادهم واخذها وتملك بها وبقيت جبال فى طرف الاقليم المذكور لم يصلها ولم يقدر عليها وهى محروسة باهلها وهاجر اليها بعض اهل الاقليم المذكور بالاehl والمال والولد وبقي من بقى تحت حكم الكافر وفى رعيته وضرب عليهم خراجا يشبه الجزية المعلومه ياخذها منهم وفيمن هاجر بعض من العلماء وفيمن بقى بعض كذلك فصار التشاجر بين فريق العلماء فمن هاجر المسلمين الى جبال المذكورة يقول الهجرة واجبة ويفتى بان من بقى تحت الكافر من المسلمين مع القدرة على الهجرة يباح دمه وماله وسبى اهل وذرارية مستدلا هذا القائل بان من نفى معه صار معينا له على قتال المسلمين ونهب اموالهم وساعيا فى غلبة الكافر عليهم وبادلة غير ذلك ومن بقى من العلماء فى جملة من بقى تحت الكافر ولم يهاجر بقول الهجرة ليست بواجبة ويستدل بدلائل من جملتها قوله تعالى الا ان تتقوا منهم تقاه وقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح » (٥٦) .

وردا على طلب الامر عبد القادر اجاب الفقيه المصرى محمد عيش .

(١٨٠٢ — ١٨٨٢) (٥٧) بفتوى طويلة أورد فيها نصوصا ضافية من الفتاوى القديمة بشأن تقهقر المسلمين من صقلية واسبانيا واثبت فيها ان الهجرة ملزمة (٥٨) . وقد شغلت مسألة الزام المسلمين بالهجرة ذهن الامير عبد القادر فترة طويلة اذ انه في ١٨٤٢ كتب بنفسه مؤلفا في الموضوع (٥٩) هاجم فيه خصومه من العلماء هجوما ضاريا .

« وقد بلغنى عن هؤلاء الرؤساء الجهال ، الذين اغتوا بغير علم ، فضلوا واضلوا . المعنيين بقوله — صلى الله عليه وسلم وعلى آله — يأتى على الناس زمان ، عالمهم انتن من جيفة حمار . انهم يستدلون بقول صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح » وهذا الحديث ، فى صحيح البخارى وغيره . ولا حجة لهم فيه لان النبى صلى الله عليه وسلم قال لسائل سألته عن الهجرة من مكة الى المدينة بعد الفتح ؟ فأجابه : بأن الهجرة ، التى كانت واجبة ، من مكة الى المدينة ، قد انقطعت بالفتح ، ونسخت كما نسخت حرمة رجوع المهاجر الى وطنه ، اذ عاد دار اسلام واما وجوب الهجرة ، من دار الكفر الى دار الاسلام ، فهو باق الى طلوع الشمس من مغربها (٦٠) » .

ولكن يجد الامير عبد القادر مبررا لكى يشدد فى عقاب المتعاونين مع العدو ارسل خطابا الى قاضى قضاة فاس ، الشيخ عبد الهادى العلوى الحسنى ، يسأله ان يصم هؤلاء المتعاونين بالردة حتى يحل قتلهم . وطلب منه فى الخطاب نفسه بيانا جليا لا شبهة فيه عن الالتزام الشرعى بمساعدته فى نضاله ضد الفرنسيين :

« فما حكم الله ؟ فى الذين دخلوا ، فى طاعة العدو الكافر ،

بأختيارهم . وتولوه . ونصروه . يقاتلون المسلمين معه . ويأخذون
مرتبه ، كأفراد جنوده ؟! ومن ظهرت شجاعته ، في قتالهم
للمسلمين ، يجعلون له علامة في صدره ، يسمونها «النور»
عليها صورة ملكهم . هل هم مرتدون ؟ أم لا ؟! وان قلتهم بردتهم ،
فهل يستتابون ؟ أم لا ؟! « .

« وهل ما تقرر : من أن العدو ، اذا نزل بقوم ، وعجزوا عن
دفعه ، ينتقل الوجوب والخطاب ، الى من يليهم ، عام في جماعة
المسلمين ؟ او هو خاص بالسلاطين ؟ من حيث انهم حاكمون على
الرعايا ؟ . وهل وجوب الدفاع والاعانة خاص بالابدان ؟ او هو
عام في الابدان والاموال ؟! (٦١) « .

ولاشك ان الرد لم يكن مرضيا تماما للأمير عبد القادر لان الشيخ
عبد الهادي لم يرد ردا واضحا عن المسألة الاولى واكتفى بأن يعدد الاراء
المختلفة في المذهب المالكي عن الموضوع . اما رده على المسألة الثانية فقد
كان واضحا اذ ان النصوص في هذا الشأن قاطعة لا تترك فسحة
للتساويل :

ان مساعدة المسلمين الذين لا يستطيعون الدفاع عن انفسهم
ضد هجوم العدو فرض كفاية يقع عبئه على المسلمين القريبين منهم كافة ،
ويحق لهم ان يؤدوا هذا الفرض اما بأشخاصهم واما بأموالهم (٦٢) .

وفي ١٨٤٦ وعندما غدر به السلطان المراكشي عبد الرحمن ارسل
الامير عبد القادر رسالة الى مصر يطلب فيها حكم الفقهاء المصريين على
ما اقترفه عبد الرحمن ولعله كان يأمل ان يمدوه بالعون والمساعدة :

« من خديم المجاهدين والعلماء والصالحين عبد القادر بن محي الدين
الى سادتنا العلماء الابرار الاناضل والاخييار رضى الله عنكم وارضاكم

وجعل الجنة منزلكم ومثواكم ، جوابكم عما فعله بنا سلطان المغرب من المنكرات الشرعية التي لا نتوقعها من مطلق الناس فضلا عن اعيانهم . . . فاذا بسلطان المغرب فعل بنا الافعال التي نقوى حزب الكافر على الاسلام وتضعفنا واضربنا الضرر الكثير . . » .

ثم يمضى بعد ذلك ليحدد ما اقترفه السلطان المغربي فيذكر ان السلطان زود الفرنسيين بالماشية عندما كان عبد القادر يحاصرهم وانه صادر اموال ممثلى عبد القادر في المغرب وانه حال دون المغاربة ودعم كفاح عبد القادر وان السلطان اتفق مع الفرنسيين على تسليم عبدالقادر اليهم وانه امر عبد القادر بأن يوقف الجهاد ضد الفرنسيين (٦٣) . ومن السطور الاولى لرد الشيخ محمد عليش نجد ادانة واضحة لهذه الاعمال كما نجد دلائل على بعض التردد .

« نعم يحرم على السلطان المذكور اصلح الله احواله جميع ذلك الذى ذكرتم حرمة معلومة من الدين بالضرورة لا يشك فيها من قلبه مثقال ذرة من الايمان وما كان يخطر ببالنا ان يصدر من مولانا السلطان عبدالرحمن وفقه الله تعالى قبل هذه الامور مع مثلكم فاننا لله وانا اليه راجعون وما قدر الله سبحانه وتعالى لابد ان يكون » (١٦٤) .

كانت الاسباب المباشرة لهزيمة الامير عبدالقادر رفض السلطان ان يؤيده ، وحرب الابداء الضارية التي شنّها الجيش الفرنسى المتفوق عددا وعدة ، وخذلان عدد من القبائل الجزائرية له . وادى انهيار هذه الحركة الى فتح الطريق واسعا لمصادرة الاموال على نطاق واسع واستيطان مناطق شاسعة من الجزائر . الا ان روح المقاومة والجهاد لم تنطفئ جذوتها تماما فقد كانت المجاعة والابوثة ، العمليات الحربية الوحشية التي شنّها الماريشال بيجو ، وتفاقم الاحوال

بترد جماعات كبيرة من اراضيها ، مما دفع الشعب الجزائري الى ان يثور المرة بعد المرة على الحكم الاستعماري الفرنسي . ولكن هذه الثورات التي كان يقودها في الغالب زعماء يدعى كل منهم انه المهدي المنتظر ويرسمون صوراً لمجيء اليوم الآخر (٦٥) ، كانت ثورات محدودة اقليمية ولم يتسع نطاقها الى ان تصبح ثورات عامة قط (٦٦) . ومن ثم كان من السهل على الفرنسيين ان يسحقوها . ولكن الحكم الاستعماري الفرنسي لم يستقر استقراراً نهائياً الا بعد ان قمعت ثورة القبيلين بقيادة سيدي مكراني في ١٨٧١ . واجبر المسلمون الجزائريون على الحياة في بلد كانت الهيكل السياسية والقانونية فيه تخدم المستوطنين الفرنسيين اساساً كانت العقلية فيه يتجه الى طمس الهوية العربية الاسلامية للسكان . وكان التفوق العسكري الفرنسي من شأنه ان يجعل كل مقاومة فعلية شيئاً مستحيلاً . وفي تلك الفترة اكتسبت ظاهرة الهجرة الجماعية اهمية كبيرة . ودفعت الازمات الاقتصادية ومناخ القهر السياسي والثقافي كثيراً من المسلمين الى الاستجابة لامر الاسلام بالهجرة من دار الحرب الى دار الاسلام (٦٧) فذهب المهاجرون الى مراكش وتونس والى سوريا ايضاً حيث كان الامير عبد القادر قد استقر بعد اطلاق سراحه من الاسر . وعندما حلت المجاعة في ١٨٩٣ بالمنطقة المحيطة بقسنطينة كان عدد المهاجرين مدعاة لقلق الحكام الاستعماريين في الجزائر . الا انهم كانوا يرون في هذه الهجرة مجرد نتيجة الدعاية العثمانية التي تدعو للجامعة الاسلامية ومن ثم فقد ردوا على ذلك بمحاولة الحصول على فتاوى في صالحهم لكي تستحيل المعارضة الدينية اليهم . وعلى ذلك فان جول كامبو Cambon الحاكم العام كتب الى اهل الافقاء في مكة وطلب منهم ان يصدروا فتوى بشأن موقف المسلمين المقيمين في الاراضي التي يفتحها الكفار والذين يحكموهم مع ذلك دون ان يحولوا دونهم وممارسة شعائهم الدينية ويعينوا منهم قضاة ينفذون احكام الشريعة فيهم ويدفعون لهم

راتبا منتظما . ويمضى السؤال بعد ذلك الى ما هو واجب هؤلاء المسلمين في تلك الاحوال :

- ١ — افرض عليهم الهجرة ام لا تفرض ؟
- ٢ — افرض عليهم قتال الكفار لاستعادة الحكم حتى لو لم يكونوا على اقتناع بان لديهم من القوة ما يكفل لهم ذلك ؟
- ٣ — وهل المنطقة التي يعيش فيها هؤلاء المسلمين دار حرب ام دار اسلام ؟

رد المفتي الحنفى على السؤال الاول والثالث فقط وسكت عن الرد عن مسألة فرض الجهاد على المسلمين اما عن الهجرة فقد اورد شيئا من النصوص التقليدية فحواه ان الهجرة ليست فريضة الا اذا عجز المسلمون عن اداء واجباتهم الدينية علنا وكان عندهم من المال ما يسمح لهم بالرحلة . وكان رده على المسألة الثالثة ان مثل هذه المنطقة تعتبر دار اسلام مادامت الشريعة مطبقة فيها . واجاب المفتي الشافعى على سؤال الهجرة بنفس الطريقة . ولكنة فيما يتعلق بوضع المنطقة اكد انها قد اصبحت دار حرب لان الكفار قد فتحوها . ولكن الجهاد في رايه لم يكن ملزما لان هؤلاء المسلمين غير قادرين على البلوغ به الى غايته من النجاح(٦٨) . وزع الحكام الفرنسيين في الجزائر هذه الفتاوى بين السكان وسرعان ما تناقص عدد المهاجرين ، وان كان ذلك لعله يرجع الى تحسن الوضع الاقتصادى . وفي حوالى ١٩١١ تجلى مظهر آخر من مظاهر الاحتجاج الذى تدفعه الحوافز الدينية ، فى تلمسان ، فقد هاجر عدة فئات من المسلمين الى البلاد الاسلامية . وكان دافعهم الى ذلك فضلا عن الاوضاع الاقتصادية المتدهورة عقب ادخال نظام تسجيل الاراضى ، خوفهم من تجنيدهم فى الجيش الفرنسى واضطرارهم من ثم الى قتال اخوانهم المسلمين المغاربة(٦٩) . وكانت تلك آخر مظاهر المقاومة الدينية للسيطرة الاستعمارية الفرنسية على الجزائر .

٤ — حركة المهدي في السودان :

في ١٨٢٦ فتحت مصر السودان. وكان الدافع الرئيسي وراء هذا الفتح هو السعى الى المال اذ كان محمد علي حاكم مصر يسعى الى زيادة ايراداته فرأى في التوسع جنوبا وسيلة الى تحقيق هذا الهدف . وثبت أن توقعاته المبالغى فيها عن وجود الذهب في السودان كانت وهمية ، فأصبح مصدر الدخل الرئيسى هو تجارة الرقيق وفرض الضرائب على سكان الاراضى المفتوحة ، ولما كانت هذه الضرائب اعلى بكثير مما كانت عليه في أيام الحكام السابقين فقد ألحقت خلا كبرا بالحياة الاقتصادية في المنطقة . وفى ١٨٢٣ — ١٨٢٤ ثار سكان السودان على الادارة المصرية وقمعت هذه الثورة قمعا داميا (٧٠) . وفى خلال السنوات الاولى بعد فتح السودان وضع محمد علي خططا لتحسين الزراعة في السودان سعيا الى الحصول على مصادر جديدة للدخل لتنمية المحصولات النقدية واحتكار تصديرها . ومع أن هذه الخطط لم تنجح جميعا الا أن المساحة الزراعية قد زادت نتيجة لادخال التقنيات الحديثة ولتحسين الري . واستقرت قبائل رحل كثيرة في هذه المناطق لتلبية الطلب المتزايد على العمالة الزراعية ، وعندما ألغى احتكار الحكومة المصرية للتجارة في ١٨٥٩ ، وتحسنت وسائل النقل ، أخذ السودان يفتح بالتدريج للتجارة الخارجية . وبالإضافة الى تجارة الرقيق التقليدية التى كانت لها أسواق واسعة في مصر والحجاز وتركيا ، فقد قامت البيوت التجارية الاوربية بشراء الصمغ والعاج وريش النعام وقد كانت عندئذ سلع مطلوبة في الغرب . وكانت السلع الصناعية الاوربية تباع في السودان على أيدي صغار التجار ومعظم من الشوام المسيحيين واليونانيين والاقباط . واستقر كثير من الاجانب في السودان نتيجة لهذه التطورات ، بالإضافة الى الاداريين والعسكريين من المصريين — العثمانيين والغربيين . وهكذا زاد النفوذ الاجنبى في السودان بينما تناقصت قوة الزعماء المحليين . وأصبح الزعماء القبليون معتمدين اعتمادا كاملا ، تقريبا ،

على الادارة المصرية . وكانوا مسئولين عن جمع الضرائب . وكانوا من الممكن فصلهم فوراً بمجرد مشيئة الادارة المصرية .

كان الاسلام الاصولى قد دخل السودان فى عقب الفتح المصرى العثمانى . ومع أن الاجزاء الشمالية من السودان كانت قد قويت واسلمت بالفعل ، من قبل ، الا أن الشكل السائد من الاسلام حينئذ كان الى حد كبير تشوبه الخرافات الوثنية ويقع تحت تأثير الاتحاكات الصوفية (٧١) . وكان « الفقى » هو الذى يحمل لواء هذا النوع المحلى من الاسلام و « الفقى » كلمة مشتقة من « الفقيه » الفصحى التى تعنى المتخصص فى الشريعة و « الفقى » العامة التى تعنى معلم الكتاب ، ومن كلمة « الفقير » التى تعنى الدرويش المنتمى الى طريقة دينية كما تدل على ذلك كلمة الجمع « الفقراء » (٧٢) . واصبحت مكانة هؤلاء « الفقهاء » مهددة بدخول الموظفين الدينيين الاصوليين الذين كانوا موظفين فى الدولة وتلقوا تعليمهم فى الازهر ، فكان هؤلاء يمثلون الاسلام الرسمى كما تفهمه الطبقات الحاكمة فى الامبراطورية العثمانية ونجم عن هذا المجابهة ظهور العداوة وانعدام الثقة بين « فقرا » السودان بازاء هؤلاء الاعيان الدينيين الوافدين حديثا الذين يكونون جزءا من الادارة المصرية العثمانية (٧٣) .

تدهور وضع السكان السودانين فى أثناء السبعينيات من القرن التاسع عشر . وتحت ضغط الدائنين الاجانب اضطر الخديوى الى أن يبحث عن مصادر اضافية للدخل ، كان منها زيادة الضرائب على السودان مما وقع عبئه أساسا على عاتق الزراع فأدى ذلك الى هجرة أعداد كبيرة من الفلاحين ومن ثم الى المجاعة وركدت التجارة نتيجة للازمة الاقتصادية . وكانت المحصلة النهائية للاجراءات المالية الجديدة تناقص حصيلة الضرائب المدفوعة للحكومة المصرية . وتفاقم السخط بين السودانين عندما أرغمت الدول الاوربية الحكومة المصرية على إلغاء تجارة الرقيق ، فقد أدى ذلك الى التأثير تأثيرا

كبيرا على اقتصاد البلاد الذى كان يعتمد على استخدام العبيد فى الاعمال اليدوية كما أدى الى اثاره عداوة تجار الرقيق .

لم يكن السخط على هذه الاجراءات التى اتخذتها الحكومة المصرية نابعا فقط من الاسباب المادية لكن كان ناجما عن اعتبارات دينية . ذلك أنه لما كان الاسلام يبيع الرق ، فلم يكن معظم المسلمين يرون أدنى ضرر فى ذلك . وكان الفاء الرق يعتبر عدوانا على الاسلام خاصة لأنه جاء من قبل الاوربيين العاملين فى خدمة الحكومة المصرية .

فى هذا الوضع المتفجر ظهر محمد أحمد (١٨٤٤ — ١٨٨٥) وهو شيخ احدى الطرق الدينية ، وأعلن أنه المهدي المنتظر فى ١٨٨١ ، وتحدى سلطة الادارة المصرية . ولم يلق فى البداية أية مقاومة جدية من المصريين ، اذ كانت الحكومة المصرية حينئذ تعاني من الصعوبات المالية نتيجة للديون الاجنبية الفادحة ونتيجة لثورة أحمد عرابي . ومن ثم استطاع المهدي أن ينجح فى تنظيم حركته وأن يجند الاتباع الذين جاءوا أساسا من الجماعات الاجتماعية التى عانت معاناة بالغة من السيطرة المصرية : أى القبائل التى فقدت استقلالها الذاتى كقبائل دار فور ، وتجار الرقيق الذين كانت لهم جيوش خاصة تحت امرتهم « الفقرا » السودانيين وبعد أن حقق محمد أحمد أول نجاح له انضم اليه الفلاحون بأعداد غفيرة . ومن ١٨٨١ حتى وفاته ١٨٨٥ فتح المهدي معظم السودان بما فى ذلك العاصمة الخرطوم . وبعد وفاته انتقلت زعامة الدولة الجديدة الى أيدي خليفته عبد الله محمود التعايشي الذى استمر حكمه حتى ١٨٩٨ عندما استطاع الجيش البريطانى أن يدخل البلاد تحت الحكم الانجليزى المصرى المشترك .

لم يكن انتظار ظهور المهدي شيئا جديدا على السودانيين بما لهم من تقاليد صوفية غنية (٧٤) وقد راج انتظار المهدي، فى نهاية السبعينيات من القرن التاسع عشر باقتراب عام ١٣٠٠ هـ . (١٨٨٢ — ١٨٨٣ م) ومن ثم فمن

السهل تفسير تحول السخط على الوضع السائد ، ومعارضة الحكام الاجانب الذين اعتبروا مسئولين عن هذا الوضع ، الى حركة سياسية دينية بزعامة المهدي . كان هدف هذه الحركة هو انشاء دولة تحكمها مبادئ القرآن والسنة . وكان المهدي يؤكد في دعوته على توحيد الله ويهاجم الشرك ويرفض البدع وكان لب رسالته هو سعيه الى اعادة الاسلام الى الوضع الذي كان عليه في أيامه الاولى وأن يملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جورا . وقد نظم حركته على أساس أنها طريقة دينية تقوم فيها روابط شخصية بين الزعيم واتباعه وكان على التابع أن يبايعه بالعبارات التالية :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الولي الكريم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله مع التسليم . أما بعد فقد بايعنا الله ورسوله وبايعناك على توحيد الله والا نشرك به أحدا ولا نسرق ولا نزنى ولا نأتى ببهتان ولا نعصيك في معروف بايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله والدار الآخرة وعلى أن لا نفر من الجهاد » (٧٥) .

وكانت الافكار الاساسية في تعاليم المهدي ، من الناحية العملية ، فكرة الهجرة وفكرة الجهاد . فقد كان يحث اتباعه على الهجرة اليه متبعين بذلك قدوة النبي محمد (صلعم) كما كان يؤكد فريضة الجهاد .

وعلى خلاف الاسلام الاصولي كان يحظر على اتباعه الحج الى مكة بحجة أن أداء الجهاد في تلك الفترة أولى وأكثر أهمية (٧٦) . وبعد أن أعلن أنه المهدي المنتظر على الفور ، شرع يرسل الرسائل الى زعماء القبائل والشيوخ الدينيين يصف فيها كيف كشف له النبي محمد (صلعم) أنه المهدي المنتظر ويدعوهم الى اللحاق بحركته والهجرة اليه والجهاد :

« وبعد فمن العبد المفتقر الى الله محمد المهدي بن عبد الله الى احبابه في الله المؤمنين بالله وبكتابه . أما بعد فلا يخفى تغير الزمن

وترك السنن ولا يرضى بذلك نوو الايمان والفظن بل احق ان يترك
لذلك الاوطار والوطن لاقامة الدين والسنن ولا يتوانى عن ذلك عاقل
لان غيرة الاسلام للمؤمن تجبره . ثم احببى كما اراد الله في ازله
وقضائه تفضل على عبده الحقير الذليل بالخلافة الكبرى من الله
ورسوله . واخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بانى المهدي
المنتظر وخلفنى عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مرارا
بحضرة الخلفاء الاربعة والاقطاب والخضر عليه السلام وايدنى الله
تعالى بالملائكة المقربين وبالاولياء الاحياء والميتين من لدن آدم الى
زماننا هذا وكذلك المؤمنون من الجن وفي علم القرآن العظيم : علم
المهدي كعلم الساعة لا يعلم وقت مجيئها على الحقيقة الا الله . . هذا
وقد اخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بان من شك
في مهديتك فقد كفر بالله ورسوله كررها صلى الله عليه وسلم ثلاث
مرات وجميع ما اخبرتكم به من خلافتى على المهدي الخ . . . فقد
اخبرنى به سيد الوجود صلى الله عليه وسلم يقظة في حال الصحة
وانا خال من الموانع الشرعية لا بنوم ولا جنب ولا سكر ولا جنون
بل متصف بصفات العقل اقفو اثر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالامر فيما امر به والنهى عما نهى عنه . والهجرة المذكورة بالدين
واجبة كتابا وسنة . قال تعالى : يا ايها الذين آمنوا استجبوا لله
واللرسول اذا دعاكم لما يحييكم . وقال صلى الله عليه وسلم : من فر
بدينه من ارض الى ارض وان كان شبرا من الارض استوجب الجنة
وكان رفيق ابيه خليل الله ابراهيم ونبيه محمد عليهما الصلاة
والسلام والى غير ذلك من الآيات والاحاديث واجابة داعى الله
واجبة . قال تعالى : واتبع سبيل من اتاب الى . فاذا فهمتم ذلك
فقد امرنا جميع المكلفين بالهجرة الينا لأجل الجهاد في سبيل الله او الى
أقرب بلاد منكم لقوله تعالى : قاتلوا الذين يلونكم من الكفار فمن

تخلف عن ذلك دخل في وعيد قوله تعالى : قل ان كان آباءكم
وابناءكم الخ ... وقوله تعالى : ((يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا
قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا
من الآخرة)) الخ ... الآيتين . فاذا فهمتم ذلك فاهلوا للجهاد
في سبيله ولا تخافوا من أحد غير الله لأن خوف المخلوق من غير الله
يعدم الايمان بالله من ذلك)) (٧٧) .

وكان المهدي يرى أن أعدائه الرئيسيين هم « النرك » وقد كان يدعو
بهذا الاسم الإداريين والعسكريين المصريين الذين كانوا ينحدرون بالفعل من
سلالة تركية شركسية ، « وعلماء السوء » وهم الموظفون الدينيون الأصوليون
أو التقليديون الذين كان ولاؤهم للإدارة المصرية . وكان له ما يبرر أن يرى
وراء هؤلاء وأولئك مؤامرات الأوربيين :

« ولا سبيل الى السلامة عند الله الا باتباع دينه واحياء سنة نبيه
وامته وامامة ما حدث من البدع والضلال والانابة اليه تعالى في كل
الاحوال وقد تأكد ذلك في هذا الزمان الذي عم الفساد فيه سائر
البلدان فان دسائس اهل الكفر التي ادخلوها على اهل الاسلام
وضلالتهم التي مكنوها من قلوب الانام قد أفضت الى اندراس الدين
وعطلت احكام الكتاب والسنة بيقين فصارت شعائر الاسلام غريبة
بين الانام وتراكمت الظلمات وانتشرت البدع وابيحت محارم الاسلام
واشتد الكرب على اهل الايمان فصار القابض على دينه كالفابض
على الجمر لتراكم البقى والعدوان » (٧٨) .

كانت حركة المهدي حركة طائفية ضيقة الانق ويتضح ذلك من اعلانه
أن من لا يؤمنون بأنه المهدي كفار (٧٩) . ومن ثم فقد كان يرفع راية الجهاد
في كفاحه ضد السيطرة المصرية . وعندما كتب قائد الجيش المصري يوسف
حسن الشلالى خطابا الى المهدي يطلب فيه أن يستسلم ويتهمة بأنه قتل
اخوانه المسلمين على غير ما يقضى به الشرع رد عليه المهدي :

« وقولكم انا قتلنا جملة من المسلمين المتوطنين بهذا المكان ظلما وعدوانا باطل ايضا لانا ما قتلنا الا اهل الجرادة بعد ان كذبونا وحاربونا وقد اخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم واخبر جميع اهل الكشف بان من شك في دھيتنا وانكر وخالف فهو كافر ودمه هدر وماله غنيمة فحاربناهم لأجل ذلك وقتلناهم وبعد ذلك لما انقاد باقيهم لحكمنا رجعنا لهم جميع امتعتهم التي بأيدي اصحابنا رفقا بهم مع انها حلال لنا . وقولكم ان الذين قتلناهم من العسكر مسلمون ومتبعون ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ونسأل عن دمائهم بين يدي الله تعالى باطل لأن القطب النريدي قد نص في باب المحاربة على ان امرأ مصر وجميع عساكرهم واتباعهم محاربون لأخذ اموال المسلمين منهم كرها (٨٠) فيجوز قتلهم كما قال تعالى : انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا الى آخر الآية . على ان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا صريحا بقتال الترك واخبرنا بانهم كفار لمخالفتهم لأمر الرسول باتباعنا وارايتهم لاطفاء نور الله تعالى الذي اراد به اظهار عدله فكيف نسأل عنهم بعد هذا . وايضا قد شاهد جمع من الاخوان التهاب النار في اعضاء العساكر المقتولين جهارا تعجيلا لعقوبتهم واظهارا لحقيقتهم » (٨١) .

وفي مناسبة اخرى جمع المهدي بين الحجج الدينية التي استند عليها مع قتاله مع « الترك » وبين المظالم الاجتماعية والسياسية :

« ان الترك كانوا يسحبون رجالكم بالسلاسل ويسجنونهم في القيود يأسرون نساءكم وأولادكم ويقتلون النفس التي حرمها الله بغير حقها وكل ذلك لأجل الجزية التي لم يأمر الله بها ولا رسوله ومع ذلك لا يرحمون صغيركم ولا يوقرون كبيركم كيف نسيتم هذا وتخلفتكم عن الجهاد ولم تأخذكم الفيرة في دين الله ولا في انتهاك

**محارمه فما جوابكم عند الله حيث لم تجيبوا داعى الله ومع اهانة
الترك لكم وذلهم اليكم كنتم سامعين طايعين منقادين لامرهم حيث
ما امروا « (٨٣) .**

وكان المهدي يؤمن أن رسالته الى العالم كله ، ومن ثم فقد هذا حذو
النبي محمد (ص) اذ أرسل رسائل الى ملوك الروم والفرس ، فكتب الى
حكام البلاد الاخرى ليشرح دعاواه وبطلب منهم أن يعترفوا به . وعلى ذلك
فقد أرسل رسائل الى سلطان « واداي » والى محمد 'المهدي السنوسي الزعيم
القوى للطريقة السنوسية في برقة ، والى حياة وابن سعيد وهو أحد الاعضاء
الساخطين في البيت الحاكم في خلافة سكونو (٨٤) . ولم يكتف المهدي في ذلك
بالعالم الاسلامي بل كتب أيضا الى يوحنا الرابع نجاشي الحبشة يدعو به الى
اعتناق الاسلام والاقرار بأنه هو المهدي المنتظر (٨٥) .

وبعد أن وقعت الخرطوم في يده ، وبلغ قمة سلطانه ، كتب الى الخديوى
يحذره من الكفار ومن علماء السوء :

**« وما كان يحسن منك ان تتخذ الكافرين اولياء من دون الله وتستعين
وهم على على سفك دماء محمد صلى الله عليه وسلم ألم تسمع
قول الله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منهم فانه منهم الآية وقوله
تعالى : لاتجدقوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله
ولو كانوا آباءهم الآية وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوى وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالموادة وقد كفروا بما جاءكم من
الحق الآية وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا
دينكم هزءا ولعبا من الذين اتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء
الآية وما هذه الطاعة الله والله تعالى يقول : يا ايها الذين آمنوا ان
تطيعوا فريقا من الذين اتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وكيف تكفرون**

وانتم تتلى عليكم آيات الله الى ان قال : ياايها الذين آمنوا اتقوا الله
حق ثقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون الآية فاذا كنت ممن ينظر
بعين بصيرته ولا يؤثر متاع الدنيا الخسيس على نعيم آخرته فاعتبر
بذلك وبادر الى النجاة والسلامة المعتبرة وهى سلامة الايمان ونزه
نفسك عن ان تكون فى أسر اعداء الله دائما من كان معك من امة محمد
صلى الله عليه وسلم . . . واياك والركون الى اقوال علماء
السوء الذين اسكرهم حب الجاه والمال حتى اشتروا الحياة الدنيا
بالآخرة فيهلكوا كما اهلكوا من قبلك ففى الحديث القدسى لا تسأل
عنى علما اسكره حب الدنيا فيصدك عن طريقى اولئك قطاع الطرق
على عبادى « (٨٧) .

وبعد ان وجه هذا التحذير الى الخديوى ، حثه على أن يقر بدعاواه
وان يضع يده فى يده فى سبيل طرد الكفار من البلاد . وهدده المهدي ، فيما
لو انه لم يفعل ، فانه سوف يزحف بجيشه فى مصر ويلحق به الهزيمة (٨٨) .
ولما كانت معتقدات الحركة المهدية تتناقض فى كثير من الاحوال تناقضا
واضحا مع الاسلام الاصولى ، فقد كانت هدفا سهلا للدعاية المضادة من جانب
المؤسسة الدينية . فأصدر السلطان العثمانى عبد الحميد بيانا رسميا ضد
المهدي نشر على نطاق واسع (٨٩) . وأصدر علماء الازهر فتوى بهذا
المعنى (٩٠) كما أن بعض العلماء السودانين كتبوا مؤلفات لدحض الدعاوى
المهدية (٩١) . ونشر أحمد الازهرى بن اسماعيل مفتى غرب السودان بيانا
فى ١٨٨٢ بعنوان « النصيحة العامة لأهل الاسلام عن مخالفات الحكام
والخروج عن طاعة الامام » (٩٢) ورجع المفتى الى الاحاديث
التي تذكر مجيء محمد أحمد انه المهدي المنتظر ، وقارنها
بما جرت عليه حياة محمد أحمد واستخلص من ذلك انه لا يمكن
ان يكون المهدي المنتظر الذى جاء نكره فى الحديث . ونشر امين الضير
مفتى شرق السودان بيانا مماثلا بعنوان « هدى المستهدى الى بيان المهدي

والمتمهدى . وفي العام نفسه كتب **شاكر الفزى** مفتى مجلس الاستئناف في الخرطوم مؤلفا بعنوان : « رسالة في بطلان دعوى محمد أحمد المتمهدى » (٩٣) . عكف فيها على اثبات أن المهدى وأتباعه إنما هم من أصحاب الفتنة المتمردين على السلطة الشرعية السلطان العثمانى وأنه يباح قتالهم .

اعلموا ايها الاخوان اصلح الله لى ولكم الشان ان الدين والسلطان اخوان متلازمان فالدين هو الأساس والسلطان هو حانظته ومشيده وما لا حافظ له ضائع يعز تأييده فلا دين الا بالسلطان فالسلطان فى الحقيقة هو الفائم بحماية الدين وحفظ بلاد المسلمين وهو ظل الله فى أرضه وبه تقام شعائر سنته وفرضه فهو خليفة على خلقه وأمينه على رعاية حقه قد ارتضاه من خلقه ، وأمرهم بطاعته . قال تعالى : **اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالسمع والطاعة وان تأمر عليكم عبد حبشى كان رأسه زبيبة . وقال عليه السلام تسمع وتطع وان ضرب ظهرك واخذ مالك . واعلموا ان من اوضح الادلة السالمة من الاعتراض الحاسمة ابواب الانتقاض ما ورد فى القرآن وسنة النبى الكريم من الأمر بالاعتصام بالكتاب والسنة والائتلاف وعدم النزاع والخلاف قوله : **واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم** . وقال تعالى : **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** . وقال تعالى : **لو انفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم** والمراد بحبل الله المعتصم به هو القرآن وهو اختيار جماعة من أئمة التفسير . ونقل عنه عليه السلام انه قال : **ان الله رضى لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا رضى لكم ان تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا . وان تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واسمعوا واطيعوا لمن ولاه الله تعالى امركم** .**

ثم مضى بعد ذلك ليسوق حججه بالتفصيل على بطلان دعاوى محمد أحمد
انه المهدي المنتظر :

« وقد أوضحنا لكم السبيل السوي ونقلنا لكم القول القوي مما
ليس فيه شائبة توهم ان محمد أحمد هو المهدي فلا يتبعه ألا من
استحكمت عليه عوائد التوحش ووقع في ظلمات الجهل والطمع في
يدى الناس وباع دينه بدينه فجعله اتباعه من حمقى العربان وحمقى
ال دراويش الذين ليس لهم مقصد الا النهب والسلب والقتل اذ انهم
اضل من الانعام سبيلا لبصرة لهم ولا معرفة ولا دين... فاياكم ايها
الاخوان الاقتداء برؤلاء الجهلة والعمل بأعمالهم فيجب عليهم ان
يرجعوا الى طاعة الحكومة ولا يقتدوا شيخهم ابليس لانه اذا كشف
عنهم الفطاء وانتهم الجلل والمدافع والبنادق والرصاص لتمنوا
الخلاص ولات حين مناص اذ ما من احد ينكر ان عساكر الحكومة
هى مئات من الالوف وأن الحكومة قادرة فى كل وقت على تجديد
الوف الالوف من العسكر وتجهيزها بالمهمات الكافية الحربية... وهذا
ما اعد لهم فى الدنيا وقد اعد الله لهم جهنم وساءت مصيرا جزاء
خروجهم عن طاعة الله ورسوله وولاة الامور وقتلهم النفس التى
حرم الله قتلها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فاله الله عباد الله عليكم بتقوى الله تعالى والعمل بكتاب الله وسنة
رسوله وارجعوا الى طاعة الله وطاعة الحكومة ولا تتبعوا الاوهام
الشيطانية والوساوس الخرافية انشدكم الله فى دماكم ودينكم
الا تضيعونها بمتابعة محمد أحمد الشقى وسيعلم الذين ظلموا
اى منقلب ينقلبون

اعلموا ايها الاخوان قد اجمع ائمة الدين ان الخروج عن الطاعة
من الكبائر ولو جار السلطان لا يجوز الخروج عليه ويجوز له

**قتالهم . ويجب عليكم قتال الخوارج معه ونصرته عليهم لخلعهم
ريقة الاسلام قال صلى الله عليه وسلم: من فارق الجماعة سبرا فقد
خلع ريقة الاسلام من عنقه . . . فعليكم ايها المسلمون ان تنصروا الله
تعالى بنصر سلطانكم قال تعالى : ان تنصروا الله
ينصركم ويثبت أقدامكم . فيجب عليكم صيانة لدينكم وحفظاً لأموالكم
ودمائكم ان تقاتلوا هؤلاء الخوارج الدجالين وتقتلوا حيث
وجدتموهم وأن تمنعوا كل من أراد الخروج معهم وتفرقوا جماعتهم
وتمنعوا زيادتهم ويحرم عليكم جلب السلاح اليهم وكلما يؤدي الى
قوتهم وزيادتهم حتى يرجعوا الى الحق ويعلموا الطاعة » .**

ثم يتجه المؤلف بالخطاب الى اتباع المهدي فبحثهم على النوبة و اظهار
خلوص النية باتباع اوامر الحكومة . ويختتم مؤلفه بتحفة من نحف الدعاية
الحكومية اذ يعدد الفوائد الجمة التي تفضلت بها الحكومة على السودانين
وهو يرسم لوحة متفائلة للوضع في مصر ، فما كانت غير دقيقة . ذلك على
الاخص أن اشارته الى الخزانة العامرة بالاموال الوافرة في مصر تثير السخرية
اذا عرفنا أن الحكومة المصرية كانت مفلسة تماماً في ذلك الوقت :

**« فاتركوا الافعال القبيحة فكم للحكومة عليكم من الاحسان الجليل
والففران الجزيل فانها ربتكم فوق مهد عدلها وادرت عليكم وافر
فضلها وخلصتكم من ملوكم الاولين الذين اتخذوكم عبيدا وخولا
وعمرت بلادكم وامنت اوطانكم وكثرت زراعتكم بعد ان كانت بلادكم
بغاية الخراب والبوار واموالكم ونرايكم للنهب والاسار لا تملكون خطيرا
ولا حقيرا . والآن لله الحمد صرتم بفضلها وحسن سياستها في غاية
الامن والعمارة وكثرة الفنى واليسار ومع ذلك فهي تتفق على عمار بلادكم
وحفظ حياتكم المبالغ الوافرة من خزائنها العامرة ولا تحملكم دفع شيء
من ذلك . وما تأخذه منكم من المطالب الميرية ينفق مع زيادة عليه
منها في مصالح بلادكم الضرورية . ومع هذا فلا يبلغ مطلوبكم نصف**

مطلوب مديرية من المديرية مع ان الله تعالى اوجب عليكم ان تدفعوا للحكومة زكاة سائمتكم من ابل وبقر وغنم وخراج اراضيكم واذا حاسبتكم الحكومة على ما هو واجب عليكم دفعه شرعا اليها واخذت منكم على مقتضاها يكون اضعاف ما يؤخذ منكم من المطالبين الآن . فمع شمولها الشفقة والرحمة الخديوية كيف يليق بكم ان تقابلوها بالعصيان وتتبعوا حزب الشيطان واهل الفساد والبهتان وتسعوا في خراب دياركم وقتل نفوسكم ونهب اموالكم » (٩٤) .

لم يستجب المهدي الى هذه الحملات الدعائية الا في خطاب واحد يرد منه على المؤلف الذي كتبه **أمين الضير** وقضيته الاساسية في هذا الرد ان الحجج العقلية التي تساق للرد على دعاواه ونظريته لا محل لها اصلا ، اذ ان معتقداته ومعرفته انما هي نتيجة كشف من الله ومن رسوله (٩٥) . ويبدو ان الدعاية المضادة التي شنّها العلماء عليه لم تأت باثر يذكر فقد استطاع المهدي ان يجند عددا كبيرا من الاتباع من بين السودانيين ، بل وجد أنصارا خارج السودان أيضا (٩٦) وبين المثقفين المسلمين مثل جمال الدين الافغانى والشيخ محمد عبده الشاب عندئذ الذين بهرتهم قوته واصرارهم في مقاومة السيطرة الانجليزية المصرية شبه الاستعمارية (٩٧) . وبعد أن توفي المهدي استمرت الدولة المهدية بقيادة خليفته انعاشى قامة حتى أطاح بها البريطانيون في ١٨٩٨ .

وبالرغم من ان هذه الدولة لم تستمر الا امدا وجيزا فقد تركت اثرا خطيرا على التطورات اللاحقة في السودان لأنها اساسا أرست شعورا قوميا سودانيا عربيا أصيلا ، وبعد سقوط الدولة المهدية ، استمرت المهدوية ، في علاقتها بنظرية الجهاد تقوم بدور له أهميته في الثورات المحلية المناهضة للبريطانيين التي نشبت عدة مرات في أثناء الحكم الانجليزى المصرى (٩٨) .

هـ - المقاومة المصرية للاحتلال البريطانى ، بقيادة احمد عرابى :

مر المجتمع المصرى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بتغيرات اقتصادية اجتماعية عميقة . وكان من هذه التغيرات ما يؤثر على وضع الطبقة الحاكمة النركية الشركسية . فقد كان الانراك الشركسية ، بفضل اقطاعات الارض الواسعة التى اقطعها لهم محمد على ، هم اكبر ملاك الاراضى فى مصر الا أنهم أخذوا يفقدوا هذا المركز الممتاز بالتدريج عندما تملك المصريون الذين يتحدثون العربية اراضى واسعة فى الوقت نفسه الذى انيحت فيه لهم فرص الالتحاق بالادارة المحلية وبمناصب الضباط فى الجيش . وظهر التوتر نتيجة لان هذه الطبقات الحديثة الظهور من المصريين الذين ينكلمون العربية لم تتح لهم فرص الالتحاق بمناصب الحكومة المركزية بينما استمر الاتراك الشركسية فى الاستئثار بمراكز السيطرة فى هذه الحكومة . ومن التغيرات الاخرى الهامة فى المجتمع المصرى زيادة النفوذ الاجنبى وما صاحبه من هجرة الاجانب الى مصر . وكانت المصالح الاجنبية فى مصر قد جاءت نتيجة للفرص المالية والاقتصادية الهائلة التى سنحت فى فترة رواج محصول القطن وارتفاع اسعاره . ونتيجة للمشروعات الكثيرة التى نهض بها الخديوى سعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٣) والخديوى اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) . وكانت الديون الباهظة التى اقترضها من المصرفيين الاجانب قد أدت فى النهاية الى افلاس الدولة المصرية فى ١٨٧٦ والى انشاء « صندوق الدين العام » الذى استطاعت بريطانيا العظمى وفرنسا من خلاله أن تتحكما فى إيرادات الدولة المصرية وفى شئونها . وقد بلغ الدين العام من الجسامة بحيث انه فى ١٨٧٧ اضطرت الدولة المصرية ان تدفع ٧٥ مليون جنيه فوائده واقساط من مجموع ميزانية الدولة التى بلغت ٩٥ مليون جنيه (٩٩) . وللوفاء بمطالب الدائنين خفضت النفقات الحكومية - باستثناء المرتبات الكبيرة التى يتقاضاها الموظفون الاجانب - وزادت الضرائب فتجاوزت كل حدود الاحتمال . وتناقم اوضاع فى الريف نتيجة للقطط وللبيئة التى استشرت فى المواشى

في الأعوام من ١٨٧٨ حتى ١٨٨١ . وكان مما تقضى به السياسة المالية التي فرضتها الدول الأجنبية أن وضعت خطة لتقليل عدد الجيش مما كان من شأنه أيضا أن يحد من قوة الخديوى ، على نحو يناسب مصالح الدول الأجنبية . فلما ظهر أن ضباط الجيش المصريين سوف يكونون بالآخر هم الضحية — وليسوا الاتراك الشراكسة الذين كانوا مازالوا يحتفظون بمراكز القيادة في الجيش وكانت لهم امتيازات كبيرة — ثارت أغلبية الجيش . وأصبح أحمد عرابى (١٨٤١ — ١٩١١) هو لسان حال هؤلاء الضباط الساخطين .

وعندما نجح ضباط الجيش المصريون في أول الأمر بعض النجاح، وجد كثير من ملاك الأراضي وأعيان الريف المصريين أن الفرصة متاحة لتحقيق أهدافهم بالانضمام الى حركة الضباط ، اذ كان السخط يتفشى بينهم لحرمانهم من أى نصيب في سلطة الدولة واغلاق الابواب امامهم للمشاركة فيها . وكان الحزب الوطنى هو المعبر عن مطالب هاتين الجماعتين بدءا من ١٨٨١ وفيما بعد ذلك (١٠٠) وكان المطلب الاساسى للحزب هو عقد مجلس النواب الذى كان اسماعيل قد أنشأه بهدف دعم مواقعه بازاء القوى الغربية . وطالب الحزب الوطنى بأن يقوم مجلس النواب باعداد دستور يخول النواب سلطة اكبر . وكان الضباط يأملون أنه عندما يزداد قوة مجلس النواب فسيكون قادرا على أن يحميهم من تسلط الخديوى توفيق (١٨٧٩ — ١٨٩٢) خليفة اسماعيل ، وحاشيته التركية الشراكسية . بينما كان أعيان الريف ينتظرون من هذا المجلس أن يفتح لهم الابواب الى مناصب الحكومة المركزية حتى يدعموا مصالحهم . وفى سبتمبر ١٨٨١ ثار الجيش مرة أخرى تأييدا للحزب الوطنى ، وكانت مطالبه بالتحديد هى : اقالة رياض باشا رئيس الوزراء الذى كان يمثل مصالح الاتراك الشراكسة ، ودعوة مجلس النواب للانعقاد ، وزيادة عدد الجيش الى ١٨ الف رجل . واضطر توفيق لقبول هذه المطالب — وكان عرابى قد اخذ على عاتقه ان يتكلم بلسان الضباط ، مغامرا بعنقه ، ومن ثم فقد يؤدى به زعيما وطنيا لمصر ومتحدثا باسم الحزب الوطنى .

لم يكن الحزب الوطنى ، عموما ، حزبا ثوريا بأى حال . وكان المنضوون تحت لوائه يعتنقون ايدىولوجية ليبرالية دستورية، تنادى بالحرية وبالمساواة بين الناس بغض النظر عن الجنس والدين ، كما تنادى بالتقدم عن طريق التعليم . ولم يكن فى مساعيهم ان يطيحوا بالنظام الاجتماعى والسياسى القائم ، بل ان يدخلوا عليه ما يرونه من اصلاحات . وكانوا يعترفون بالخدوى وبالنظام العثمانى حكما شرعيين . اما فيما يتعلق بالاجانب فمن الصعب ان نصف مطالبهم بالرادىكالية ، فقد كان اعضاء الحزب الوطنى يقبلون ضرورة الرقابة المالية الاجنبية ولم يكونوا ينتقدون الا طريقة اجراء هذه الرقابة ، فكانوا يعترضون خاصة على نوظيف عدد متزايد من الموظفين الاجانب بمرتبات باهظة ، وعلى الامتيازات المالية والقانونية التى يتمتع بها الاجانب (١.١) . وكان المصريون يرون كيف تتدفق ثروات البلاد الى جيوب الدائنين الاجانب ولا يستفاد منها لمصلحة البلاد . وكانوا ساخطين على نفوذ الموظفين الاجانب فى الحكومة المصرية وما يتمتعون به من مراكز ممتازة ورواتب عالية (١.٢) وكانوا يتوجسون اخيرا من ان انجلترا سوف تحتل مصر ، وقد كان الاحتلال الفرنسى فى تونس فى ١٨٨١ مما يذعم هذه المخاوف (١.٣) .

ونتيجة لثورة الجيش فى سبتمبر ١٨٨١ عين الخديوى توفيق وزارة جديدة فى فبراير ١٨٨٢ . ولأول مرة احتلت العناصر المصرية العربية مكانا مرموقا فى هذه الوزارة . فقد كان عرابى يشغل منصب وزير الحرب . وفى تلك الفترة تقريبا حل دستور جديد محل القانون القديم الذى كان يحكم انشاء مجلس النواب ويحدد سلطاته . وقد أعطى الدستور الجديد مجلس النواب سلطات محدودة بازاء الوزارة ولكنه لم يكد يمس امتيازات الخديوى ، وعلى الرغم من هذا المجال الضيق الذى أتيح له فقد كان للدستور الجديد أهميته اذ أتاح لآعيان اللريف منبرا يعبرون فيه عن آرائهم ويمارسون قدرا من النفوذ على الحكومة المركزية ، وهكذا زادت ثقتهم بأنفسهم وأخذوا ينتقدون الحكومة

وينتقدون على الاخص الادارات التى يرأسها الاجانب . وشعر الاجانب بالخطر يهدد وظائفهم المريحة ذات النفوذ الكبير فردوا بنسن حملة دعاية ضارية ضد مجلس النواب وزعموا أنه قد خضع تماما لنفوذ عرابى وزملائه من الضباط الراديكاليين . وكان عرابى قد جلب على نفسه حقد المؤسسه التركية الشركسية وعداوتها اذ كسر احتكارها للمناصب العسكرية العليا فى الجيش عندما كان وزيرا للحرب .

كان من الواضح أن الخديوى ينظر الى هذه التطورات فى غير ارتياح ويخشى أن يفقد السيطرة على مجريات الامور . ولابد أنه قد أدرك أن الدول الاجنبية كانت تعارض عرابى والحزب الوطنى بقدر ما يمارضها هونفسه . ومن ثم فقد قرر أن التدخل الاجنبى قد يساعده على الخروج من هذا المأزق . وجاءت الفرصة السانحة عندما قدم عدد من الضباط الاتراك الشراكسة الى المحاكمة بعد أن دبروا مؤامرة لاغتيال عرابى . فقد كان لابد من تصديق الخديوى على الحكم ولكنه رفض ذلك وفى الوقت نفسه بلغ من غدره انه ابلغ القناصل الاجانب أن الوزارة قدهددت بمذبحة عامة للاجانب لو انه لم يصدق على حكم المحكمة العسكرية . والواقع أن الوزارة كانت تسعى لحل النزاع ودعوة مجلس النواب حتى يتوسط بينها وبين الخديوى . ولكن القناصل عارضوا هذا الاقتراح معارضة شديدة ، على زعم أن النواب سوف يخلعون الخديوى توفيق عن عرشه ، بالتاكيد ، وسوف يرسلون الاسرة الحاكمة الى المنفى وينصبون عرابى أو رئيس وزرائه محمود سامى البارودى حاكما عاما لمصر ، ولكن حوافزهم الحقيقية وراء ذلك كانت رغبتهم فى الحيلولة دون تسوية بين الوزارة والخديوى تمهيدا للتدخل العسكرى . وتأكيذا لاعتراض على عقد مجلس النواب من جانب الحكومة البريطانية والحكومة الفرنسية أرسلت هاتان الحكومتان أسطولا الى الاسكندرية ، ولكن لم يؤد الى النتيجة المقصودة اذ أن التلويح بالقوة العسكرية لم يرهب الضباط ولا الحزب

الوطني . واحتشد المصريون جميعا حول عرابي وأنهالت الالتماسات عليه من طول البلاد وعرضها تناشده أن يأخذ على عاتقه عبء الدفاع عن البلد وعن الاسلام . وعلى الرغم من أن الخديوى كان يريد أن يقل عرابي من وزارة الدفاع الا أنه لم يستطع أن ينفذ رغبته في وجه معارضة الجيش . وفي يونيو ١٨٨٢ وبعد اندلاع اضطرابات مناهضة للاروبيين (١٠٤) وضع الخديوى نفسه تحت حماية الاسطول البريطانى آملا بذلك أن يحتفظ بحكمه في رجة المعارضة الداخلية .

بعد ذلك بشهر واحد قصف الاسطول البريطانى الاسكندرية وغزا الجيش البريطانى مصر . وحدث ذلك كله بذريعة ان المصريين كانوا يدعمون طوابى الاسكندرية بالرغم من معارضة البريطانيين في ذلك . ولكن الاسباب الحقيقية اسباب ذات طبيعة اقتصادية واستراتيجية وهى حماية المصالح المالية والتجارية البريطانية . والسيطرة على قناة السويس (١٠٥) . نهض عرابي بعد الغزو مباشرة بتنظيم انضال ضد البريطانيين ، وهو نضال استمر شهرين وانتهى بتسليم عرابي في ١٤ سبتمبر . وعلى الرغم من أن الخديوى أصدر بيانات بأن الجيش البريطانى لم يدخل البلاد الا لاعادة القانون والنظام وأنه يعمل بأوامره (١٠٦) ، وعلى الرغم من انه كان طرد عرابي من منصبه وزيرا للحرب ، الا أن عرابي كان يعرف بمام المعرفة أنه يحظى بتأييد أغلبية المصريين ومن تم فقد أصدر بيانا بأنه يقود القوات المسلحة ، وفي الوقت نفسه دعا عرابي الى اجتماع للاعيان . وصدق هذا الاجتماع على موقف عرابي وأعلن أن أوامر الخديوى ووزرائه تعتبر باطلة ، ولكنه لم يخلع الخديوى عن العرش ولم يقطع العلاقات مع السلطان العثمانى . والواقع ان عرابي وأنصاره كانوا يأملون في أن يقوم السلطان بخلع توفيق وتعيين خديوى آخر ، ولكن هذه الآمال لم تتحقق اذا أعلن السلطان عرابي خائنا ومتمردا على الحكومة الشرعية (١٠٧) . واستمر عرابي مع ذلك في استمداداته العسكرية للدفاع عن مصر ، وحشد ٢٥ ألف جندى

وطلب من السكان أن يسهموا بالاموال لعتاد الجيش . وقد استجاب الكثيرون لهذا النداء ، ولكن الجيش الذى لم يكن مدربا بما فيه الكفاية ولم يكن عتاده كافيا لم يستطع ان يقف امام البريطانيين . وبعد سلسلة من المعارك الدامية اضطر عرابى الى الاستسلام لهم وسرح الجيش المصرى وحوكم زعماء المقاومة المناهضة للبريطانيين وحكم على معظمهم بالنفى الى خارج البلاد .

عندما تطورت الاحداث الى مقاومة مسلحة ضد الغزاة الاوربيين كانت نظرية الجهاد هى التى تقدم افضل ايدىولوجية لتعبئة الشعب (١٠٨) ففى ١١ يوليو عندما قصف الاسطول البريطانى فى الاسكندرية نشرت « الوقائع المصرية » وهى الجريدة الرسمية لمصر اعلانا للجهاد (١٠٩) ودعا العلماء فى طول البلاد وعرضها الى الجهاد وحثوا المصريين على تأييد الجيش ضد الكفار :

« ان كل انسان بما هو من تحمل النصب لنصرة الدين خير فعلى الاغنياء اعانة هذا الجيش (جيش عرابى) بما يقدرون عليه من المؤونة ويحفظونه من غوائل الجوع ويقوونه فانه الحصن الحصين الفوز والقبول ومن سارع لحفظ شرفه وعرضه ادرك المقصود لردع العدو والخائن الحقير (الخدوى) فمن جاد بنفسه لنصرة دينه قد نال الفوز والقبول ومن سارع لحفظ نره وعرضه ادرك المقصود والمأمول فالحمة الهمة يا اهل الفيرة الاسلامية والسريعة التسرعة يا اسل الحمية الايمانية والنجدة والنجدة يا امة الهادى البتسير النذير قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المؤمنين لا تظنوا غير النصر الذى وعدنا الله به واصبروا فالصبر يهون كل عسر » (١١٠) .

« فيا عباد الله استبان ان الانكليز جاؤنا محاربين يريدون لامكنهم الله سلب الاموال وهتك الحريم وقد جاعوا بمكر وخداع يصطادون بشبكة حيلهم الاوطان من غير قتال ودفاع كما هو

يدينهم القبيح في كل اقليم فتيقظ لذلك العقلاء والشجعان فذابوا
عن الاعراض والاطوان وسقوهم كأس الحميم وايد الله المسلمين
بالعساكر المصرية وامدهم بالعناية الربانية ومن عليهم بالثبات
المولى الكريم واغتر لخداعهم بعض الجهال فأذاعوا سوء الاقوال
وحادوا عن الطريق المستقيم فتنبها من الغفلة يا بنى الديار
وارفعوا عنكم الأذل والعار وانيقوا الانكليز العذاب الاليم واعدوا
لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل .. ومن جاهد فانه
ناصره وهولاه وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم «(١١١)».

وارجع كثير من العلماء بسبب الغزو البريطاني الى سلوك الحكام
الذى لا ينتسب الى الاسلام فى شىء بعد ان اتخذوا من الكفار اولياء ،
وراحوا يقتفون آثارهم فى التعامل والسلوك ، ولا يلحقون بالا الى احكام
الاسلام :

« اما بعد فيا عباد الله لا خفاء انه قد مرت بنا فى الزمن السالف
ايام غير صافية العيش للمسلم وما تلك الالعدم الحمية الاسلامية
فى حكامه الذين كانوا كالليل المظلم اذ كانوا منهمكين فى ميدان
حظهم الدنيوى وعن الدين غافلين والآن قد ظهرت البشائر بعز
المسلمين وسطوتهم اذ قد اعتدل حكام الوقت ايدهم الله بالاخذ
فى اسباب قوة الدين ورد ما ضاع من شوكتهم وصاروا باذلين
الهمة فى التوصل لما يبعد الامة عن التشويش ولما يكونوا به
آمنين اذ قد شرع رئيس المجاهدين المؤيد بنصر ربه فى مدافعة
من كانوا تشويش الامة اول سبب وباع نفسه هو وجيشه للجهاد
فى سبيل الله ولم يبال بمشقة ولا تعب كل ذلك لحفظ الوطن واعلاء
كلمة الدين « (١١٢) ».

ويمكن ان نجد مثل هذه الحجج فى كتيب نشر اثناء الحرب يدعو

المؤمنين الى المشاركة في الجهاد ضد المعتدين الاجانب او الاسهام
بالاموال لدعم الجيش (١١٣) :

« فانه لا يخفى من منذ سنين صولة الكفرة على المسلمين
لا سيما في مصر القاهرة وذلك بسبب اتحاد الاسلامين وتداخلهم
معهم وتحبيبهم اليهم حتى انهم تخلفوا بأخلاقهم في الافوال والافعال
حتى اشرب في قلوبهم حبها وذلك مصداق قوله صلى الله عليه
وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا شبرا وذراعا ذراعا حتى لو
سلك احدكم حجر صب لسلكتموه الخ واستمر الامر على ذلك
وكثر فيهم المعاصي وفشت وتجاهروا بها وعم الربا واستعمله
الخاص والعام ولم يسلم منه الا القليل من الناس غاشت غضب
الله عليهم فسلط عليهم اعداءهم فاستذلوهم واستعملوهم في كل
ما فيه اذلال لهم وتحقير حتى ان الكافر يركب دابته او عربته
والمسلم يجرى امامه بفاية السرعة ويمد اللعين رجله للمسلم
بالجزمة السوداء فيمسحها له وهو ذليل في غاية التحقير فصاروا
عندهم اذل من اليهود الذين قال الله في شأنهم ضربت عليهم الذلة
والمسكنة ثم انهم بتداخلهم مع حكامنا وتزينهم لهم احوالهم اثاروا
عليهم ان يضعوا قوانين مخالفة لشريعتنا واحكامنا ليضعوا في الدواوين
ويجرى عليها عمل الناس فقبلوها منهم وامروا رؤوساء الدواوين
بالعمل بها ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون وصار
الدين غريبا كما اخبر بذلك الصادق المصدوق صلى الله عليه
وسلم بدا الاسلام غريبا وسيعود . كما بدا ولا حول ولا قوة الا
بالله العلى العظيم ثم في عام تسع وتسعين ومئتين بعد الالف (١٨٨١-
١٨٨٢) من الله بفضله وجوده علينا واتحفنا بنعمة عظيمة
لا عزاز دين الاسلام بان فيض لنا شخصا قوى الايمان عظيم
اليأس والشان فقام بجد وتشهير لاعزاز كلمة الحق والدين (١١٤) .

وبينما كان الدعاة العربيون في طول البلاد وعرضها يحثون الناس الى دعم النضال ضد الغزاة الاجانب ، كانت الاسكندرية ، وقد سيطر عليها الانجليز والخبديوى سيطرة كاملة ، قد اصبحت مركز الدعاية المضادة . وراح خصوم عرابى يرجون حكايات مفزعة عن الاعمال البشعة التى يقتربها جنود عرابى (١١٥) ، ويلعبون على وئر انه خائن اذ عصى اوامر الحكام الشرعيين ومن ثم فما من صلة نرابط بين نضال عرابى بالدين ولا يمكن بأى حال من الاحوال ان يعتبر ذلك من الجهاد . ثم انهم اخذوا يروجون الخرافة القائلة بأن الجيش البريطانى قد غزا مصر بناء على طلب الخديوى لاعادة الامن والنظام الى نصابهما :

« ربنا لا تهلكنا بما فعل السفهاء منا . عباد الله لستم تجهلون اننى طالما نايت فى البرهان بان لا سبيل لنجاح الامة الاسلامية سوى اقامة الدين المبنى على مكارم الاخلاق والذى من مقتضاه حسن المعاملة والرفق بالذميين والمستأمنين والمعاهدين والصلحيين وهم الاقسام الاربعة التى قدمنا ان جميع الاجانب فى البلاد الاسلامية لم تخرج عنها .

ومن مقتضاه ايضا اعداد ما يستطاع من القوة ورباط الخيل وانه لا ريب فى انه يدخل فى القوة المدافع ونحوها من انواع العدد الحربية الجديدة المناسبة لكل زمان ومكان وكذا جميع ما يتصور العقل ان فيه نكاية للخصم .

غير انه لسؤ الحظ كآن تلك الاية الكريمة الامرة باعداد ماذكر انما نزلت على خصوص الاجانب فعملوا بها دوننا ورفضناها نحن كغيرها من شعائر ديننا وحدود ربنا تبارك وتعالى حتى بلغ من تضلع البغاة الجهال من الفنون الحربية وخبرتهم بطرق النكاية للعدو ان يقابلوا الالات الانكليزية الحربية الحديثة العهد المصنوعة

منذ شهور او اسابيع بالات عتيقة مضى عليها من الاجيال ما اكلها
به الصداء فاواه ثم اواه ولكن هو الجهل حتى ينبج الكلب موله.
ويرمى بالحصبا الشهاب اذا انقضا .

فلو اتنا فرضنا المستحيل من كون هذه الحرب دينية والحالة
هذه وانها بامر الخليفة الاعظم او نائبه الخديو الاكرم لوجب شرعا
مخالفة أمرهما بها لانها حينئذ عبارة عن المخاطرة بالبلاد والعباد .
وقد هانا الله تعالى عن أن نلقى بأيدينا الى التهلكة فكيف
وهذه الحرب كما قدمنا شيطانية ناشئة عن حب الذات والمصلحة
الشخصية كما سيأتى بيانه وعن الجنون الذى تظاهر به
الان عرابى تخلصا من سوء العاقبة وان كانت افعالها كلها
جنونا محضا من البداية للنهاية (٠٠٠)

ولا ازال اقول لكم ان الانكليز لا قصد لها سوى اعادة الراحة
واخضاع الجند للحاكم الشرعى نائب امير المؤمنين وان الجناب
الخدوى هو على الجانب العظيم من التقوى والدين .
ولستم تجهلون ان ديننا المحمدى قد يكون تأييده على يد
غير نوية ولا تجهلون ايضا ان الجناب الخديوى ليس أول من
نصر بغير نوى دينه بل ان لذلك سوابق كثيرة وقعت لبعض
خيار الامة الاسلامية (١١٦) .

وبعد ان قمع البريطانيون الثورة العرابية بسطوا حكمهم على
مصر بلا منازع . ولم تندلع ثورة الشعب المصرى عليهم الا فى ١٩١٩ . ولكن
الايدولوجية السائدة عندئذ كانت ايدولوجية قومية ولم تلعب نظرية
الجهاد فيها دورا يذكر .

٦ - مقاومة السنوسى ضد الاستعمار الايطالى فى ليبيا :

ارجعت الامبراطورية العثمانية ليبيا الى حكمها فى ١٨٣٥ لتقف دون التوسع الاوربى . وقد كانت ليبيا من الناحية الشكلية تخضع للحكم العثمانى ولكنها كانت تتمتع بقدر كبير من الاستقلال الذاتى تحت امرة « قراملى » . ومنذ ذلك الحين ارسل العثمانيون ولاة من الاتراك ليحكموا ليبيا لفترة محدودة من الزمن كما كانت العادة تجرى فى سائر ولايات الامبراطورية العثمانية . ولكن الحكم التركى لم يكن فى الواقع يمتد الى اكثر من المدن الساحلية القليلة . وكانت الاراضى الداخلية مملكة القبائل الرحل المستقلة التى لم تعترف بأية حكومة ، وكانت تثور كلما حاول العثمانيون ان يسيطروا سلطانهم عليهم . وكانت الفجوة بين الحياة فى المدن والحياة فى البادية اكبر منها عما هو الامر فى سائر شمال افريقيا ، نتيجة لانعدام المزارعين المستوطنين الذين يرتبطون عادة بالمدينة بروابط اقتصادية ناجمة عن ملكية الارض والضرائب والفوائد على الديون . على ان داخل البلاد لم يكن نهبا مباحا للفوضى . كانت الطريقة السنوسية تقوم ببعض الوظائف الحكومية . وهى طريقة دينية اسسها محمد السنوسى (١٧٩١ - ١٨٥٩) ، فى برقة ، فى الاربعينات من القرن التاسع عشر . والسنوسية تلتزم التزاما صارما بمبادئ الاسلام الاصولى ولها ميول احياة قوية وتسعى الى تطهير الاسلام من البدع المتأخرة ونجحت هذه انصريفة فى ان تكسب الى جانبها القبائل الرحل وشبه الرحل فى ليبيا ومصر ومناطق الصحراء الجنوبية . وكان شيوخ الطريقة يعلمون السكان فى « الزوايا » ، ويقىمون العدل ويحفظون الامن العام فى حدود معينة . وقد اكتسب موقع هذه الطريقة مزيدا من القوة اذ كانت يقوم بدور الحاجز بين الادارة العثمانية والقبائل ، وكان العثمانيون يتعاملون مع القبائل من خلال الطريقة السنوسية . ومن ثم فقد كانت الطريقة السنوسية قسادة على مقاومة اى انتهاك لامتيازاتها من جانب الادارة العثمانية استنادا الى

تأييد القبائل . وفي المقابل فقد كانت قادرة بالتعاون مع الادارة العثمانية على ان تحول دون استشرء قوة القبائل وطغيانها . وعلى هذا النحو فقد تطورت السنوسية الى نوع من « دولة بدائية لها لانواة حكومية » (١١٧) .

وفي نهاية القرن التاسع عشر لم تكن ايطاليا قد حصلت على نصيبها من آسيا وافريقيا ، بعكس دول اوربية اخرى كثيرة . كانت لها مطامعها في تونس ولكن هذه المطامع اخفقت بالاحتلال الفرنسى فى ١٨٨١ ، فاتجهت ايطاليا بانظارها الى ليبيا فى الشرق حيث كانت لها مصالح اقتصادية بالفعل . فقد كان فى ليبيا تجار ايطاليون ، وكان فيها فرع لبنك روما ، وكانت لها خدمات طبية وبريدية يديرها الايطاليون ، وكانت بعض الشركات الايطالية قد اشترت بعض الاراضى للزراعة . ومن ثم ففى جو النشوة بالتوسع الاستعمارى الذى كان يسود اوربا فى تلك المرحلة ، كان من المنطقى ان تحاول ايطاليا احتلال ليبيا ، خاصة انها لم تكن تنتظر مقاومة تذكر من السكان المحليين . وظن الايطاليون ان الليبيين العرب سوف يقفون على الحياد ، بل سوف ينضمون الى جانبهم ضد الاتراك . ادخل فى روعهم ذلك انه كانت توجد عداوة ما بين الطائفتين ، اى بين الليبين والعثمانيين ، نتيجة لثورة تركيا الفتاة ١٩٠٨ . فقد كان الليبيون معارضين للاصلاحات الليبرالية والعلمانية ، ولالاتجاهات الوطنية التركية القوية ، كما كانوا معارضين لخلع السلطان عبد الحميد الثانى فى ١٩٠٩ . فلما شرعت الحكومة العثمانية الجديدة فى اتخاذ اجراءات تحد من مزيد من التغفل الايطالى فى ليبيا ، وحاول الالمان فى الوقت نفسه ان يجدوا موطىء قدم اقتصادى فى ليبيا ، وجد الايطاليون ان الوقت قد حان للتدخل العسكرى بهدف اخضاع البلاد للسيطرة الايطالية الاستعمارية . وفى اكتوبر ١٩١١ قامت حملة من الجيش الايطالى تزيد عن ٦٠ الف جندى باحتلال البلاد الساحلية وعلى الرغم من تفوقهم العددي الساحق — فلم يكن الجيش التركى يزيد عن ٧ آلاف رجل — لم يستطع الايطاليون التقدم وراء الساحل . اذ انسه

على عكس ما كان الايطاليون يتوقعون فقد وجد الاتراك العون والمساعدة من جانب المحاربين البدو المحليين بقيادة السنوسية . وعلى غرار ما حدث في نهاية القرن تقريبا عندما حاول السنوسيون وقف التوسع الفرنسى في الصحراء الكبرى ، فقد رأوا ان هذا النضال جهاد ضد الكفار . وكان رئيس السنوسية في ذلك الوقت هو السيد احمد الشريف (١٨٧٣ - ١٩٣٣) وهو حفيد مؤسس الطريقة السنوسية ، واصدر بيانا بالجهاد نشر في صحيفة مصرية في يناير ١٩١٢ (١١٨) وهو موجه الى « كل المسلمين وبخاصة في البلاد التى احتلتها اعداء الدين » ويتضمن الايات القرآنية التى تحض على الجهاد كما يتضمن الاحاديث النبوية الماثورة . ويقول كاتب هذا البيان ان من يتقاعس عن الجهاد مرتد (ومن ثم يحل قتله شرعا) :

« والاحاديث في الترهيب من ترك الجهاد والترغيب فيه لا يحاط بها كثرة . فمن الاول « اذا تبايعتم بالعينة واخنتم انساب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ظلا لا ينزع عنكم حتى ترجعوا الى دينكم » اى الواجب عليكم من جهاد الاعداء والاغلاظ عليهم واقامة الاسلام ونصرة الدين وآلة واعلاء كلمة الله واذلال الكفر واهله وفيه « ان ترك الجهاد خروج عن الدين » اذ لا يرجع الى الشئ الا من خرج عنه هذا في الجهاد الكفائى فكيف بالجهاد الذى تعين بمفاجأة العدو واذا كان القاعد عنه خارجا عن الدين فكيف بمن يبايع الكفار بحطام على قتال المسلمين وكتابة نفسه في جندهم » (١١٩) .

كان للجهاد الذى خاضه السنوسيون اصداء واسعة في العالم الاسلامى كله . الا انهم لم يتلقوا عونا يعتد به فيما عدا بعض المساعدات الطبية (١٢٠) . وفي مصر كانت دعوة السنوسى الى الجهاد ، وقد وجهت كما هو المألوف ضد غير المسلمين جميعا بلا تمييز ، مدعاة لبعض القلق بين السكان المسيحيين .

الا ان بعض الكتاب المسلمين تصدوا لهذا وكتبوا مقالات لتهدىء من روعهم يثبتون فيها ان هذا الجهاد بالذات انما هو ضد المعتدين الايطاليين لا غيرهم (١٢١) . وفي اكتوبر ١٩١٢ كانت الامبراطورية العثمانية مثخنة بجراح الحرب البلقانية فاضطرت الى قبول معاهدة صلح مع الايطاليين (معاهدة لوزان) والى تسليم ليبيا اليهم . الا ان صياغة هذه المعاهدة لم تخل تماما من الالتباس ذلك أن السلطان احتفظ بسلطته الروحية على المسلمين الليبيين وبحقه في تعيين قاضى قضاة طرابلس (١٢٢) . وعلى الرغم من هذه المعاهدة فان قائد الجيش العثمانى فى ليبيا انور بك (الذى اصبح فيما بعد وزيرا للحرب) طلب من السيد احمد الشريف ان يواصل الحرب ضد الايطاليين باسم السلطان محمد الخامس .

وتخلفت بعض القوات التركية فى برقة لتساند البدو . ومن ثم استمرت حرب العصابات تحول دون الايطاليين واحتلال الاراضى الداخلية فى برقة . وفى بداية ١٩١٤ غادرت البقية من الجيش التركى برقة ، على اثر خلاف مع السيد احمد الشريف ، وكان على البدو ان يقاتلوا وحدهم . والواقع ان هذه الحرب لا يمكن ان تعتبر حربا تحاول فيه دولة اجنبية ان تنتزع مستعمرة من امبراطورية متهاكة بل اصبحت حربا استعمارية حقيقية بهدف حرمان شعب من حريته وارضه ، وذلك نتيجة لمقاومة السكان الاصليين التى ظهرت من بداية الحرب . (١٢٣) وكان للنضال المشترك ضد المعتدين الايطاليين اثر كبير فى توحيد المجتمع القبلى الممزق فى ليبيا ، فقد صهرت القبائل فى اثناء مقاومتها لدولة اوربية لكى تتجمع فى اطار بنية متماثلة شبيهة ببنية الدولة اقامها السنوسيون وهى البنية التى كانت تنهض من قبل ببعض مهام الحكومة ، ووجدت القبائل فيها رمزا مشتركا لمصالحها المشتركة(١٢٤) . فى تلك الفترة نشر الزعيم السنوسى السيد احمد الشريف فى القاهرة مؤلفا عن الجهاد (١٢٥) ، على عكس اعلان ١٩١٢ كان هذا المؤلف موجها الى الليبيين المسلمين بخاصة من الحدود التونسية الى

السلوم (١٢٦) ، حيث هتف بهم هتافا حارا يسألهم فيه كيف يكون في وسعهم ان يعيشوا بين الافاعى والعقارب ، بين اولئك الذين يجاهرون بالشرك وبالتثيث ، ويهدمون محارب المساجد ، وكيف بحق لهم ان تشرق عليهم شمس الاسلام بينما ترفرف بينهم راية الصليب والظلام (١٢٧) ؟

ويحث هذا المؤلف الليبيين على الجهاد او على مساندة المجهود الحربى ويورد الايات القرآنية والاحاديث النبوية المناسبة ، ويحذر المؤلف اتباعا من الاصفاء الى الانهزاميين الذين يدعون الى انهاء الجهاد والاستسلام للعدو . ويؤكد ان هؤلاء يعتبرون مرتدين فيقول محذرا المسلمين :

(حذار ايها المسلمون من الكلمات الخادعة البراقة التى يقولها اولئك الذين يتخذون مظهر المسلمين وان كانوا لا ينتمون الى الاسلام بحال حذار من ان تصيحوا السمع الى كلامهم السفیه العقيم وحذار من السم الذى ييثنونه فيكم . حذار من ندائهم لكم ان تسلموا امركم للعدو وان تخضعوا له فهم منافقون يعطونكم من طرف اللسان حلاوة بينما تتأبى منهم عليكم القلوب ، وانما معظمهم من المجرمين ، لقد خضعوا للعدو وباعوا دينهم من اجل عرض الدنيا الزائل ، واصبحوا يدا للعدو يعينونه عليكم ويظهرون له الطريق التى تمكنه من الاستيلاء على ارض اخوتهم فى الدين) « اولئك الذين اشترؤا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (سورة البقرة (١٦)) » « اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين » (سورة آل عمران (٨٧) . انهم ليفرغون وسعهم فى خدمة العدو حتى يفتحوا له البلاد لى يستعبد العباد وحتى يكف اهل البلاد عن قتال العدو فتصبح كلمته هى العليا . لقد حرم الله علينا ان نستسلم للعدو طالما بقى فينا عرق ينبض ودم يجرى فى العروق . اولئك الذين يدعوننا للسلم والخضوع للعدو هم الذين علينا

قتالهم « وماواهم جهنم وبئس المصير » (سورة التوبة ٧٣) . وما
من ريب في كفر اولئك الذين يكونون عوناً للكفار على المؤمنين والذين
يقاتلون المؤمنين ، ولا في ردتهم عن الدين ، حفظنا الله من القوم
الذين يعملون على ازالة الاسلام والمسلمين . فأي كفر اسوا من
هذا الكفر واضل سبيلا ؟ واذا لم يكن هؤلاء مرتدين فمن يكون
المرتدون (١٢٨) ؟ »

يصور هذا المؤلف المشاكل العملية التي واجهت السنوسيين في
النهوض بمهام الحكومة في اثناء نضالهم ضد الايطاليين ، ويعالج موضوعات
مثل جمع ضرائب اضافية تزيد عما تقضى به الشريعة (١٢٩) ، والالتزام
بالهجرة من المناطق التي يحتلها العدو (١٣٠) ، وكيفية معاملة الاسرى (١٣١)
وقد كانت هذه هي الصعوبات الاساسية التي واجهت الامير عبدالقادر
قبل ذلك بثمانين سنة ، فلم يكن من المستغرب ان السيد احمد الشريف قد
اورد فقرات اضافية من الفتوى الذي اصدرها حينذاك التسولي شيخ الاسلام
المغربي .

وعلى الرغم من مشاكل حرب العصابات التي واجهتها قوات
السنوسيين ، وعلى الرغم من افتقار القبائل البدوية للنظام العسكري ،
فقد استطاعت هذه القوات ان تلحق الهزيمة بفصيلة من الجيش الايطالي
في ابريل ١٩١٥ . وبعد هذا الانتصار اصبح السنوسيون يحكمون الاراضي
الداخلية في طرابلس الغرب فضلا عن الاراضي الداخلية في برقة .

وتغير الوضع العسكري في ليبيا عندما اندلعت الحرب العالمية الاولى
وانضمت ايطاليا الى الحلفاء في مايو ١٩١٥ . كانت قوات السنوسي تتلقى
المساعدة من الاتراك والالمان الذين استطاعوا كسر الحصار الايطالي
عن طريق الفواصات . وقام السيد احمد الشريف بهجوم جرى على مصر

تحت تأثير مستشاريه الاتراك والالمان الذين تزايد اعتماده عليهم ، وطاعة
لنداء السلطان العثماني بالجهاد ضد البريطانيين . واستطاع الجيش
السنوسي ان يتقدم حتى مرسى مطروح ، ولكن الهزيمة حاقت به عندئذ على
ايدى البريطانيين . وبعد هذه الهزيمة احس السيد احمد الشريف بأن
الليبيين اضعف من ان يواصلوا هذا القتال غير المتكافئ خاصة انهم
كانوا يعانون من شح الاقوات والمواد الغذائية بشكل خطير في خلال
العامين الاخيرين ، ومن ثم قرر انه لامناص من الدخول في مفاوضات مع
البريطانيين والايطاليين . وعلى ذلك فقد تخطى عن سلطته السياسية لابن
عمه السيد محمد ادريس الذي اصبح فيما بعد ملكا لليبيا ، ولكنه ظل هو
الزعيم الروحي للسنوسية . وبميزت الفترة من ١٩١٧-١٩٢٣ بهدوء نسبي،
كان الايطاليون قد اعترفوا الى حد معين بسيادة السنوسية على الارض
الداخلية لبرقة ووصل الفريقان الى نوع من التعايش . لكن هذا الموقف تغير
بوصول الفاشيين الى الحكم في ايطاليا ، فقد كان النظام الجديد يرى ان
ان الوضع في ليبيا لا يتفق مع « الشرف » الايطالي ، فاستؤنفت الحرب
على البدو الليبيين للاستيلاء على البلاد بأسرها ، وعلى الرغم من التفوق
العددي والمادي للايطاليين فقد انقضت تسع سنوات من القتال الميرر
حتى استطاعوا ان يتغلبوا على مقاومة السكان المحليين . واثبتت السنوسية
في اثناء هذه الحرب الجديدة قوتها التنظيمية مرة اخرى . وبينما لم تكد
الاسرة السنوسية تلعب دورا يذكر كان « الاخوان السنوسيون » هم
القادة المحليون ينهضون بعبء كبير في ذلك ، وكان الزعيم الفعلي لهذا
النضال هو الشيخ عمر المختار السنوسي (١٨٦٢ - ١٩٣١) ، وقد
اسره الايطاليون وشنق علنا في ١٩٣١ . ومع بداية ١٩٣٣ كان الايطاليون قد
محقوا مقاومة آخر عصابات البدو وانتهى النضال المسلح التي خاضته
السنوسية .

٧ - اعلان الجهاد العثماني في ١٩١٤ :

في ١١ نوفمبر ١٩١٤ اعلن السلطان العثماني محمد الخامس الحرب على روسيا وفرنسا وبريطانيا العظمى . وكما كان مألوفاً في الامبراطورية العثمانية فقد صاحب اعلان صدور الحرب فتوى مؤداها ان الحرب في هذه الظروف مباحة شرعاً وان الجهاد قد اصبح فرض عين بمقتضى الاستنفار العام الذى نادى به السلطان . وكانت صياغة هذه الفتوى او على الاصح الفتاوى الخمسة المترابطة ، تجرى على الاسلوب المألوف ، وتتخذ شكل سؤال مفصل يعدد كل الدقائق المتصلة بالموضوع وتكفى للإجابة عليه كلمة واحدة ايجاباً او سلباً :

سؤال : عندما يقع ان يهاجم الاعداء دار الاسلام ، وعندما ما يثبت انهم يستولون على بلاد اسلامية وينهبونها ، ويأسرون مسلمين ، وعندما يقضى جلاله باديشاه الاسلام ، في ذلك الحين ، بالجهاد في هيئة الاستنفار العام ، فهل الجهاد ، في هذه الحال ، بمقتضى الآية القرآنية الكريمة : « انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون (سورة التوبة ٤١) فرض على كل المسلمين كافة ، وفرض عين على كل مسلم في بقاع الارض كافة شباباً كانوا ام شيوخاً ، راجلين كانوا ام راكبين ، ان يسارعوا الى المشاركة في الجهاد باموالكم وممتلكاتهم ؟

جواب : نعم .

سؤال : اما وقد ثبت الان ان روسيا وانجلترا وفرنسا والحكومات التي تؤيدها وتحالفها انما تعادى الخلافة الاسلامية ، مادامت بوارجها وجيوشها تهاجم حاضرة الخلافة الاسلامية وولاياتها ، وتعمل — حفظنا الله — على ان يطفؤوا نور الاسلام (انظر سورة التوبة ٣٢) فهل يجب ، في هذه الحال ، على كل المسلمين الذين تحكمهم هذه

**الحكومات ان يعلنوا عليها الجهاد وان ينهضوا للهجوم عليها
بلا امهال ؟**

جواب : نعم

**سؤال : اما وقد ثبت ان بلوغ هذا المرمى (حماية الامبراطورية العثمانية)
انما يعتمد على ان يسارع المسلمون كافة الى الجهاد ، فاذا
امتنع بعض المسلمين عن ذلك — حفظنا الله من ذلك — فهل
تلك من الكبائر ، وهل يحق عليهم غضب الله وعقابه
على تلك المعصية الكبيرة ؟**

جواب : نعم .

**سؤال : فاذا كانت هذه الدول التي نكرناها والتي تحارب الحكومة الاسلامية
تقسر المسلحين من سكانها وتهدهم بالقتل بل بابادة عائلاتهم ، فهل
تقضى الشريعة ، حتى في هذه الحال ، بتحريم اشتراكهم في القتال
ضد جيوش البلاد الاسلامية ؟**

**فاذا لم يمثلوا لهذا التحريم ، اتحق عليهم نار جهنم ، اذ هم عندئذ
قتلة ومجرمون ؟**

جواب : نعم .

**سؤال : وفي هذه الحال ، فهل المسلمون الذين يخضعون في هذه الحرب
لحكم انجلترا وفرنسا وروسيا والعرب والجيل الاسود وحلفائها،
يقترفون معصية كبيرة — اذ انها تلحق الضرر بالخلافة الاسلامية —
عندما يقاتلون ضد المانيا والنمسا اللتان هما حليفتان للحكومة
الارمنية العلية ، وهل يحق عليهم العقاب الاليم ؟**

جواب : نعم (١٢٢) .

واذا قورنت هذه الفتوى بالفتاوى السابقة وجدنا انها تدخل عنصرا
 جديدا ، اذ انها موجهة للمسلمين جميعا وبخاصة منهم اولئك الذين يخضعون
 للحكم الاستعماري لخصوم تركيا وليس فقط للرعايا العثمانيين (١٣٣) .
 ومن ثم فقد ترجمت الى اللغات الاسلامية الاخرى اى الى العربية والفارسية
 والاوردية والتتارية (١٣٤) ، وزيادة في تعميق اثر هذه الدعوة صدرت بيانات
 متعددة موجهة الى الشعوب الاسلامية فى خارج الامبراطورية العثمانية:
 وعلى ذلك فان المسلمين الذين يقيمون فى بلاد تحكمها تلك الحكومات
 المعتدية المذكورة مثل القرم وقازان وتركستان وكيفا والهند او فى الصين ،
 وافغانستان وفارس وافريقيا وغيرها من بلاد العالم ، قد سارعوا ،
 جنبا الى جنب مع العثماني ، حسب الفتاوى الكريمة التى صدرت فى هذا
 الصدد ، الى الجهاد العظيم ، فقد اهلوا فى قلوبهم آيات القرآن المجيدة:
 « يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم
 الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة . فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة
 الا قليل . الاتنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضره
 شيئا والله على كل شئ قدير » (سورة التوبة ٣٨ — ٣٩) والاية الكريمة
 « قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واهواؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال
 اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم
 من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى ياتى الله بأمره والله لا يهدى
 القوم الفاسقين (سورة التوبة ٢٤) . ولذلك فان من أعظم الواجبات على
 المسلمين الان ان يعتبروا هذه الايات الكريمة من القرآن ، وان يضعوها
 موضع القلب منهم ، حتى يخلصوا من العذاب الاليم الذى يحل بهم فى
 الدنيا والآخرة وينالوا النعيم المقيم . ان هؤلاء الاعداء يستنفرون رعاياهم
 المسلمين ويقودونهم ضد خليفة المسلمين واعوانه وحلفائه ويعرضونهم
 للفناء حينما يستمر القتال اكثر ما يستمر على جبهات القتال فى الشرق
 والغرب على السواء . بل هم يلجأون الى آلاف الخدع والخيل الدنيئة حتى

تتم جرائمهم ضد دين الاسلام على ايدى المسلمين انفسهم . وعلى ذلك فان من اهم الواجبات والفرائض الدينية الاساسية التضحية بكل انواع الفداء حتى يبرأ هذا الالم الممزق للقلوب الذى ما عاد المؤمنون يطيقون احتماله (١٣٥) .

كان السعى الى تحريض المسلمين خارج الامبراطورية العثمانية على الانضمام للجهاد العثماني (١٣٦) نتيجة منطقية لسياسة «الجامعة الاسلامية» التى بدأها عبدالحميد الثانى . فقد كان رد فعله على دعاوى بعض الدول الغربية عن حقها فى حماية الاقليات المسيحية داخل الامبراطورية العثمانية ، انه أكد الصبغة العالمية لخلافته وسعى الى الاعتراف به زعيما روحيا للمسلمين جميعا بما فيهم الذين يقومون تحت الحكم الاستعماري . وكان كثير من المثقفين المسلمين المنوجسين خيفة من تزايد النفوذ الاقتصادي والسياسي الغربي في العالم الاسلامي ، يميلون الى ان يوحد المسلمين جميعا تحت زعامة السلطان العثماني هو الوسيلة الوحيدة لمقاومة السيطرة الغربية . وقبل الحرب العالمية الاولى بثلاثة عقود ، كان جمال الدين الافغانى قد كتب فى مجلته « العروة الوثقى »:

« اما والله لو علم العثمانيون مالهم من السلطة المعنوية على رعايا الانكليز ، واستعملوا تلك السلطة استعمال العقلاء لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكيمات الانكليز وحيفهم فى اعمالهم وتعديهم على حقوق السلطان فى مثل المسألة المصرية ، التى هى فى الحقيقة اهم مسألة عثمانية او اسلامية » (١٣٧) .

لقيت فتوى الجهاد بعض الاستجابة من الزعماء الدينين المحليين فى ولايات الامبراطورية العثمانية ، فأصدروا بدورهم فتاوى وبيانات تؤيد قضيه السلطان (١٣٨) . الا ان النداء بالجهاد وجد تحفظات معينة فى الحجاز ، وكان فى ذلك مفاجأة غير سارة للحكومة العثمانية ، اذ ان تصديق الزعماء الدينين فى مكة على فتوى الجهاد كان من شأنه ان يعززها

رفض الشريف حسين في مكة ان يرتبط علنا بالجهاد العثماني وذلك بحجة انه لو فعل لتعرض للحصار وتعرضت الموانئ الحجازية للقصف اذا كانت للاسطول البريطاني السيادة المطلقة في البحر الاحمر ، وكان البريطانيون قد فاتحوه من قبل بخطط ثورة عربية ضد الاتراك (١٣٩) . وواصلت الحكومة العثمانية والحكومة الالمانية حملتها للدعاية الحربية الدينية التي بدأها اعلان الجهاد . فأنشأتا لجانا موالية للاتراك من العلماء والشخصيات الاسلامية البارزة ، (مثل شكيب ارسلان وعباس حلمي الثاني خديوى مصر السابق الذى خلعه البريطانيون في ١٩١٤ ، ومن العلماء التونسيين صالح الشريف وباشخنبه على) في اسطنبول وبلين وسويسرا . ونشرت هذه اللجان مجلات وكتيبات دعائية تستحث مشاعر الجامعة الاسلامية وتحت السكان المسلمين في المستعمرات البريطانية والفرنسية على الثورة ضد قاهريهم (١٤٠) ونفى aibmond Lager . «معسكر الهلال» في ونسдорف في المانيا وهو معسكر لاسرى الحرب مخصص للاسرى المسلمين ، استخدم العلماء لكسب اسرى الحرب الى جانب دول المحور واقناعهم بالهجرة من جيوشهم ، وذلك بمناشدة المشاعر الدينية فيهم وحفز مشاعر الولاء للسلطان العثماني المفروضة على المسلمين جميعا (١٤١) . ومع انه يبدو ان هذه الدعاية كانت موجهة للمسلمين من شمال افريقيا الا انه قد تمت اتصالات بين السلطات العثمانية والوطنيين المسلمين الهنود (١٤) .

وردت الدول الاستعمارية على دعاية الجامعة الاسلامية العثمانية بان دفعت العلماء المحليين الى تأييد موقف هذه الدول تأييدا علنيا . ففى الجزائر اصدر شيوخ الطرق واصحاب الافتاء بيانات تدين حماقة الاتراك في اعلان الجهاد وتحث المسلمين الجزائريين على البقاء موالين للسلطات الشرعية التى تحكمهم (١٤٣) . وصدرت فى مصر والهند فتاوى مؤداها ان طاعة الانجليز فريضة شرعية (١٤٤) .

وعلى الرغم من جهود دول المحور ، فقد كان اثر اعلان الجهاد
العثمانى وماتلاه من تدفق الدعاية الدينية محدودا للغاية . اعرب بعض الزعماء
الدينيين هنا او هناك عن مشاعر موالية للعثمانيين فى خطبهم الدينية ،
ووعظوا عن موضوع الجهاد (١٤٥) ، ولكن لم تندلع ثورة واحدة مناهضة
للاستعمار تأييدا للاتراك ، فى اى مكان . وقد كان ذلك يعزى ، جزئيا ،
الى القمع الذى مارسته السلطات الاستعمارية اذا اعتقلت الزعماء المواليين
للاتراك وحظرت كل الكتابات الموالية للاتراك (١٤٧) . اما السبب الرئيسى
فهو افتقار فكرة الجاهة الاسلامية الى اى شكل من اشكال التنظيم
السياسى الجماهيرى . وعلى الرغم من الافكار المغالى فيها والشائعة فى
اوربا عن قوة هذه الفكرة وتغلغلها ، فلم تكن فى الواقع الافكرة يعتنقها بعض
المثقفين كرد فعل على الانتشار السريع للسيطرة الغربية خلال الربع
الخير من القرن التاسع عشر .

٨ - المعارضة الدينية للاستعمار البريطانى والصهيونية فى فلسطين :

بعد الحرب العالمية الاولى استولت بريطانيا وفرنسا على الولايات
العربية للامبراطورية العثمانية السابقة . واضفت عصبة الامم الصبغة
الشرعية على هذا الحكم باعطائها الانتداب على هذه المناطق . ولم تستمر
الحكومة العربية التى اقامها فيصل بن حسين ، شريف مكة ، فى
دمشق ، امدًا وجيزا . استولى الجيش الفرنسى على دمشق فى
١٩٢٠ ووضع حدا لمملكة فيصل ، واشتد السخط بين ، وخاصة لان
بريطانيا العظمى كانت قد وعدتهم بالاستقلال مكافأة عن اشتراكهم الى جانب
البريطانيين فى الحرب ضد الاتراك . وتمخض هذا السخط فى ١٩٢٠ عن
قلاقل وثورات فى جميع اجزاء الهلال الخصيب تقريبا . لكنها لم تتخذ خصائص
حركات الجهاد . ففى سوريا كانت الثورات اقليمية وطائفية ، درزية وعلوية
اساسا . ولعب العلماء الشيعة دورا رئيسيا فى ثورة العراق بحفز

المشاعر الدينية ضد البريطانيين ، ولكن المرء لا يستطيع أن يسمى هذه الحركة حركة جهاد ، نتيجة للخصائص الغربية التي تتميز بها عقيدة الشيعة في هذا الصدد (١٤٨) .

وفي فلسطين كانت قلاقل ١٩٢٠ - ١٩٢١ انفجارات شعبية عفوية شارك فيها المسلمون والمسيحيون . ومع ان المشاعر الدينية لعبت دورا معيناً فقد كان المحرك الرئيسي خلف هذه القلاقل والمظاهرات هو الحماسة الوطنية ، ولم تنتشر منذئذ بيانات تدعو الى الجهاد وعندما اكتسبت الحركة الوطنية في سوريا وفلسطين مزيداً من القوة في النصف الاول من العشرينات ، لم تستدع عقيدة الجهاد لتبرير النضال ضد الحكم الاجنبى ، ولا استخدمت لحشد الجماهير . وكان الزعماء الوطنيون الذين جاءوا بلا استثناء من الطبقات العليا يسعون الى تحقيق اهدافهم عن طريق المفاوضات والدبلوماسية اكثر من سعيهم الى ذلك عن طريق العمل الجماهيرى ، او النضال المسلح من باب اولى . وهناك عامل آخر كان يحول دون استخدام عقيدة الجهاد ، وهو الدور الاساسى الذى لعبه المسيحيون في الحركة الوطنية الفلسطينية . هذا الى ان ايدىولوجية القومية العربية وهى القوة المحركة خلف الحركة الوطنية الفلسطينية ، كانت قد تطورت ونماحت في المعارضة للاتجاهات المركزية للامبراطورية العثمانية ومن ثم كانت لها طبيعة علمانية واضحة ومميزة ، اذ ان الاسلام كان يقرن بالمؤسسات الحاكمة للامبراطورية العثمانية .

ومع ان الحركة الوطنية الفلسطينية في بدايتها كانت تشكل جزءاً من الحركة الوطنية في منطقة سوريا الكبرى كلها ، الا انها اكتسبت بعد ذلك بالتدريج سمات خاصة بها . وذلك ان فلسطين لم تكن بلداً تحت السيطرة الاجنبية فحسب ، مثل سوريا ، فقد كانت تقع ايضا تحت استعمار المستوطنين الاجانب الصهيونيين . وفي العقد الاول من فترة الانتداب على

فلسطين كان الوطنيون الفلسطينيون يرون في الحركة الصهيونية عدوهم الرئيسي ، لا البريطانيين . كانوا بطبيعة الحال يعارضون وعد بلفور الذي صدر في ١٩١٧ والذي قرر ان حكومة صاحب الجلالة تنظر بارتياح الى انشاء وطن يهودى في فلسطين ، كما كانوا يعارضون مقدمة وثيقة الانتداب ومادتها الثانية التى ادمج فيها وعد بلفور . ولكنهم لم يكونوا يعتبرون هذا الوعد جزءا جوهريا من السياسة البريطانية في فلسطين بل احد سماتها العرضية « غير الموفقة » ، فحسب . وكانوا يببالغون في تقدير النفوذ اليهودى على السياسة البريطانية ، وكانوا يرون بريطانيا العظمى صديقا مستعدا من حيث المبدأ لمنحهم الاستقلال وان كان مضللا تحت تأثير مستشارى السوء . ومن ثم اتجهت جهود السياسيين الفلسطينيين الى اقناع بريطانيا العظمى ان سياستها في فلسطين ظالمة وخاطئة ، وحاولوا نيلك عن طريق المفاوضات وغيرها من الاساليب القانونية ، متجنبين معاداة البريطانيين . وفي فترات القلق الشعبى حاول هؤلاء الزعماء ان يهدئوا من ثورة الجماهير وعلى الرغم ان هذه القيادة الوطنية كانت دائما تستطيع ان تعتمد على التأييد الشعبى ، الا انها لم تستثمر قوة العمل الجماهيرى الكامنة استثمارا كاملا ، ابدا (١٩٤٩) . ومن الواضح ان مثل هذا الوقت لا يتفق مع فكرة الجهاد التى تتضمن بطبيعتها النضال المسلح .

الا ان هذا الموقف المتعاون مع دولة الانتداب البريطانية تفجر في الثلاثينيات . فالى جانب « اللجنة التنفيذية العربية » المنتخبة بواسطة المؤتمرات الفلسطينية المتعاقبة التى نظمتها « الجمعيات الاسلامية المسيحية » ، ظهرت احزاب سياسية اخرى واكتسبت نفوذا واضحا . واعتنق كثير من هذه الاحزاب موقفا اكثر راديكالية ضد الحكومة ، اذ انها قد بدأت تدرك ان جزر الشر الصهيونى هو فى السيطرة البريطانية الا ان هذه الراديكالية تؤد الى انضواء هذه الاحزاب الوطنية تحت لواء عقيدة الجهاد . وبينما كان الزعماء السياسيون فى العشرينيات يستخدمون المشاعر الدينية للسكان ،

أحيانا ، لأهداف سياسية (١٥٠) ، فإن الجيل الجديد من السياسيين الذين درس الكثير منهم في الغرب اعتنقوا أفكارا ليبرالية راديكالية وكانوا على نحو عام مناهضين تماما للخلط بين الدين والسياسة . وكان من الأسباب الرئيسية لهذه الراديكالية السياسية تفاقم الوضع الاقتصادي في البلاد ، واحتقار الفلاحين — وهم نحو ثلثي السكان العرب — والعمال . تكشف التقارير الحكومية البريطانية عن الكثير في هذا الصدد (١٥١) . غرق الفلاحون الى أعناقهم في الديون وفرضت عليهم ضرائب باهظة وترك الكثيرون منهم الريف الى المدن عندما عجزوا عن اعادة انفسهم من ريع الارض او لان اصحاب انتشار البطالة الواسعة وتضاؤل الاجور . وهو تطور زاد من تفاقمه ان الصناعة اليهودية التي اخذت تتوسع ، والمشروعات الزراعية اليهودية ، اغلقت ابوابها امام العمالة العربية . وفي الوقت نفسه تدهور كثير من الصناعات الحرفية التقليدية نتيجة للمنافسة مع الصناعات اليهودية المتقدمة تكتيكية مما أدى الى زيادة عدد العاطلين . كان هذا الوضع المتردى لغالبية السكان العرب يعزى الى الهجرة اليهودية ، وهو صحيح الى حد كبير . ووجد السخط الشعبي منفذا في القلاقل الواسعة التي نشبت على سبيل المثال في ١٩٢٩ و ١٩٣٠ . وفي بعض الاحيان كان الفلاحون ، مدفوعين باليأس الكامل من وضعهم ، يكونون عصابات مسلحة تمارس خليطا من قطع الطرق على غرار روبين هود ، وحرب العصابات . ففي ١٩٢٩ و ١٩٣٠ نشطت « عصابات الكف الاخضر » في شمال الجليل . وفي ١٩٣٣ و ١٩٣٤ نشطت « عصابة أبو جلده » في القلاقل المحيطة بنابلس . الا ان هذه الجماعات كان مقضيا عليها بالفشل نتيجة لافتقارها الى التنظيم والى استراتيجية سياسية وعسكرية واضحة .

كانت حركة الشيخ عز الدين القسام (١٥٣) مختلفة عن ذلك . ومع انها كانت تعبر عن السخط بين الجماهير ، الا انها كانت تملك أهدافا سياسية وعسكرية واضحة . فقد كانت تعارض الانتداب والاستعمار الصهيوني ،

اذ كانت تعتبرهما انتهاكا لسلامة دار الاسلام ، مما افضى الى أن الجهاد قد أصبح فرض عين ملزما للأفراد بأشخاصهم . ومن ثم فقد اعتبر هذا النضال نضالا دينيا صرفا . كان عز الدين القسام عالما درس في الأزهر بالقاهرة . ولد في شمال غرب سوريا في ١٨٨٢- ولكنه فر الى فلسطين في ١٩٢٢ بعد أن حكم عليه الفرنسيون بالاعدام لاشتراكه في ثورة مناهضة لهم . واستقر في حيفا وأصبح اماما لأحد مساجدها . وفي ١٩٢٨ انتخب رئيسا لفرع حيفا لجمعية الشبان المسلمين . وكان على اقتناع تام بأن الزعماء السياسيين للبلاد لن يصلوا الى أية نتيجة محسوسة بالطرق السلمية ، فقرر في ١٩٢٩ أن يشكل منظمة تتكون من خلايا صغيرة لا يزيد عدد أعضائها عن خمسة رجال ليثمنوا حرب عصابات ضد البريطانيين والصهيونيين . وعين في نفس العام ماذونا للقرى المحيطة بحيفا . وبفضل هذه الوظيفة كانت له اتصالاته الواسعة بجميع فئات السكان . ومكنه ذلك من أن يقيم منظمته ويضمن تمويلها . ويبدو أنه كان يجند معظم أتباعه من الطبقات الدنيا في شوارع حيفا ، ومن صغار رجال الدين في القرى . واشتهر بخطب الجمعة النارية التي كان يلقيها ويشحنها بالآيات القرآنية والاحاديث والمأثورات التي تحض المؤمنين على الجهاد بالنفس او بالمال . ومن الحكايات الذائعة عنه أنه اقترح على المفتي ذات مرة — (وقد كان المفتي هو السلطة الدينية العليا في البلاد من أهم زعمائها السياسيين) أن يعينه واعظا عاما أي متجولا ، حتى يستطيع ان يعدد للثورة في شمال فلسطين كلها . الا أن المفتي لم يوافق على هذا الاقتراح خشية من اندلاع الحركات الشعبية . وقد يكون هذه الحكاية غير صحيحة تماما الا أنها تصور الاختلاف بين حركة عز الدين القسام من ناحية والسياسيين الوطنيين بعمامة من ناحية أخرى . كان عز الدين القسام يسعى الى تحقيق اهدافه عن طريق القتال المسلح الذي تساند تعبئة جماهيرية منظمة تنظيما كبيرا ، بينما كانت القيادات الوطنية تحاول أن تحقق غاياتها عن طريق المفاوضات

السياسية التي تساندتها من وقت الى آخر مظاهرات سلمية . وكان عز الدين القسام ينتقد السياسيين والمؤسسة الدينية بخاصة وذلك لان الزعماء والعلماء لم يكونوا يدعون الى الجهاد ، بل انفقوا مبالغ كبيرة من المال على ترميم المسجد الاقصى ، وهى أموال كان من الاجدى فى رايه ان تنفق على تسليح الجماهير استعدادا للثورة . وفى ١٩٣٥ وبعد ست سنوات من التنظيم الاولى ، وجد ان الوقت قد حان لبدء ثورته . وفى خريف ذلك العام خرج الى تلال الجليل مع عصبة صغيرة من أتباعه . وكان شعارهم « هذا جهاد ، نصر أو استشهاد » وفى ٢٠ نوفمبر اكتشف البوليس هذه الجماعة ، وقتل عز الدين القسام وعدد من اصحابه فى المعركة التى نشبت عندئذ واسر الباقون . وتحولت جنازة عز الدين القسام الى مظاهرة جماهيرية ضد الحكومة البريطانية (١٠٤) .

ثارت فلسطين بعد موته ببعض شهور . وفى خلال هذه الثورة التى استمرت اكثر من ثلاث سنوات رحل البريطانيون معظم الزعماء الوطنيين الى الخارج أو ارغموهم على الهرب من البلاد . وفى الوقت نفسه تشكلت جماعات كثيرة شنت حرب العصابات ، وكانت تتكون اساسا من القرويين . ومع انهم كانوا يفتقرون الى التنسيق فيما بينهم وتمزقهم المنافسات ، الا انهم نجحوا فى شل الحكومة المدنية وأخضعوا مناطق واسعة من البلاد لسيطرتهم . وكانت كثير من هذه الجماعات يقودها أتباع عز الدين القسام (١٥٥) . وكانت مصادرها الدينية واضحة اذ كانت تطلق على نضالها اسم الجهاد . فنحن نقرا فى بيان أصدرته « القيادة العامة للثورة العربية » :

ان المجاهدين قد باعوا انفسهم لله وخرجوا فى طاعته لم يخرجوا الا ابتغاء وجهه ، والجهاد فى سبيله والفوز بمثوبته واكتساب مرضاته لا يرضون بذلك بديلا ولا ينفون عنها حولا ، صدقوا ما عاهدوا الله عليه وهم يتسابقون الى ميدان الجهاد

**والشهادة انتصار للحق واقامة للعدل ودفاعا عن امتهم الكريمة .
وبلادهم المقدسة .**

**واننا نهيب بكل مسلم وعربى أن ينهض للجهاد فى سبيل الله
ويساعد المجاهدين (١٥٦) على الدفاع عن البلاد المقدسة .**

كما أنشأوا محكمة ثورية تحكم بمقتضى الشريعة (١٥٧) . ويمكن
تفسير هذه المصادر الدينية بأن تلك العصابات كانت تتكون من أهل الريف
المسلمين جميعا بلا استثناء ، تقريبا (١٥٨) ومن ثم فلم تكن هناك حاجة
لتشكيل جبهة مشتركة مع المسيحيين على غرار الهيئات السياسية
الوطنية . هذا الى أن الفلاحين كانوا يميلون الى أن يعبروا عن مشاعرهم
فى المقاومة بمفاهيم اسلامية بدلا من المفاهيم الوطنية . وفى خلال
اضطرابات ١٩٢٠ و ١٩٢٩ كان هؤلاء الفلاحون عندما يخرجون الى المدن
للتظاهر ، يهتفون بشعار : « دين محمد قام بالسيف » (١٥٩) .

عندما لم يناد الزعماء الوطنيون بدعوة الجهاد فان ذلك لا يعنى انهم
كانوا يرفضون استغلال المشاعر الدينية لاهدافهم السياسية ، فقد كان
وضع القدس باعتبارها مدينة مقدسة فى الاسلام لابد — أن يثير موضوع
الاماكن المقدسة فى النضال الوطنى ضد الصهيونية . وكان المسلمون
يخشون من خطط اليهود للاستيلاء على منطقة الحرم الشريف ، وهى
المنطقة التى كان يقع فيها المعبد اليهودى القديم . وبعد أن أنشئ « المجلس
الاسلامى الاعلى » فى ١٩٢٢ نهض على الفور بمشروع ترميم المسجد الاقصى .

واستهدفنا لجمع الاموال وللقيام بالدعاية فى الوقت نفسه أرسلت
الوفود الى عدة بلاد عربية واسلامية . وكان أهم هذه الوفود هو الوفد
الذى خرج الى مكة خلال موسم الحج فى يونيو ١٩٢٢ والوفد الذى سافر
الى الهند فى اكتوبر ١٩٢٣ (١٦٠) . وكان موضوع الاماكن المقدسة مناسبة
للفرض تماما ، حتى وان كان نابعا من الاهتمام المخلص فعلا بمصرها ،

وكان ذلك استمراراً لتقاليد عريقة تعود الى زمن الصليبيين عندما كتبت المؤلفات الدعائية لتشيد بمآثر القدس وتتغنى بمزاياها استحثاثاً للروح القتالية عند المسلمين (١٦١) . وعلى هذا النحو فان موضوع الاماكن المقدسة كان يخدم غرضين :

كان يهدف أولاً الى استنفار الحمية الوطنية للفلسطينيين . وكان في الوقت نفسه يقصد به الى الاستهلاك الخارجى ، اذ أن الاماكن المقدسة كانت مما يشغل اهتمام كل المسلمين أينما كانوا ، ومن ثم فقد كان سنداً لمناشدتهم العون المعنوى والمالى . ولم يكن من شأن هذه الحملة ، من ناحية اخرى ، أن نعادي الفلسطينيين المسيحيين . وبالعكس كانت تتيح فرصاً للتعاون معهم ، اذ أن المسيحيين أيضاً كانت تساورهم نفس المخاوف على سلامة اماكنهم المقدسة انفسها . وفي الثلاثينيات شن الفلسطينيون المسيحيون حملة موازية موجهة للعالم المسيحى (١٦٢) . كان لليهود ، منذ العهد العثمانى ، حق تقلبدى في أداء صلواتهم بالقرب من حائط المبكى (البراق) . وحاول اليهود عدة مرات خلال العشرينيات أن يوسعوا من نطاق هذا الحق ويغيروا الوضع القائم . وأثارت هذه المحاولات سخطاً كبيراً بين الفلسطينيين المسلمين . وبعد حادثة وقعت في ٢٤ أكتوبر ١٩٢٨ قرر المجلس الاسلامى الاعلى ان يقوم بعمل محدد . فعقدت اجتماعات جماهيرية في قبة الصخرة وأرسلت البرقيات الى الملوك والرؤساء العرب والى المنظمات الاسلامية تطلب الدعم والتأييد ، وفي نوفمبر من العام نفسه عقد مؤتمر دولى للعلماء حضره وفود من دمشق وبيروت وشرق الاردن (١٦٣) وفضلاً عن « لجنة الدفاع عن البراق الشريف » التى كانت قائمة بالفعل أنشأت منظمة أخرى بنفس الهدف هى « جمعية حراسة المسجد الاقصى » وتكونت فروع لها في كل أنحاء فلسطين (١٦٤) . وزاد التوتر بين العرب واليهود ولم تتوقف الاستفزازات بينهم . وانفجر الوضع في اغسطس ١٩٢٩ عندما جاء عدد كبير من الفلاحين الى القدس من المناطق المجاورة بمناسبة

المولد النبوي ، واندلع العنف على نطاق واسع ضد أشخاص اليهود وأموالهم كمنفذ لسخط العرب على الهجرة اليهودية وشراء الاراضى فضلا عن معاناة سكان الريف نتيجة للكساد الاقتصادى وفقر المحاصيل على اثر هجوم الجراد والجفاف الشديد . وكان الزعماء السياسيون ، والمفتى على الاخص ، قد سعدوا الحملة فى الشهور التى سبقت اندلاع العنف ، لى يضغطوا على الحكومة البريطانية لتسوية موضوع حائط المبكى تسوية نهائية (١٦٥) . ولكنهم فوجئوا برد الفعل الشعبى العنيف الذى خرج من ابدبهم وفقدوا السيطرة عليه فحاولوا الدعوة الى الاعتدال (١٦٦) .

وقد أصبح من الواضح خلال اضطرابات أغسطس ١٩٢٩ وبعدها ان الحملة الخارجية بشأن الاماكن المقدسة قد آتت ثمارها وأن العالم العربى الاسلامى قد أخذ يهتم اهتماما كبيرا بفلسطين . وعقدت الاجتماعات فى دمشق وبغداد والقاهرة للتعبير عن التضامن مع العرب الفلسطينيين والتنديد بالسياسات البريطانية والصهيونية . وقامت فى الهند حركة قوية بين المسلمين الهنود تساند الفلسطينيين (١٦٧) . وفى هذا المناخ من العاطف مع القضية الفلسطينية تقرر أن يعقد مؤتمر اسلامى دولى فى القدس (١٦٨) . واجتمع المؤتمر فى ديسمبر ١٩٣١ وحضره نحو ١٥٠ مشاركا من العالم الاسلامى بأسره ، من بينهم كثير من الزعماء المسلمين السياسيين والعلماء ذائعى الصيت . واتخذ المؤتمر قرارات بشأن قداسة البراق وأهمية فلسطين فى نظر المسلمين وانحى باللائمة على السياسة البريطانية الاستعمارية والموالية للصهيونية فى فلسطين . لم يذكر الجهاد صراحة وانما أعلن عزم المسلمين جميعا على الدفاع عن البراق بلا تهاون . وكان مؤتمر القدس بداية لفترة من الاهتمام المنصل بفلسطين فى العالم الاسلامى . وكان العنصر الدينى من المقومات القوية فى هذا الاهتمام . وفى خلال ثورة ١٩٣٣ فى فلسطين أصدر علماء العراق فتوى بمقاطعة المنتجات الصهيونية (١٦٩) ، وشن علماء « قم » فى ايران حملة لمساندة

الفلسطينيين (١٧٠) ، كما ظهرت ردود فعل موالية بين الهنود المسلمين (١٧١) .
وصل اعلان هذا التضامن الاسلامى الى اوجه في خلال ثورة ١٩٣٦ -
١٩٣٩ ، وكانت المناسبة التى اثارت الموجة الاولى من الاعتراضات ، فى
خارج فلسطين ، هى اذاعة الخطة البريطانية لتقسيم فلسطين . فقد
لقت هذه الخطة معارضة قوية من العالم الاسلامى بأسره (١٧٢) . وقرر
زعماء « الجامعة الهندية الاسلامية » ان يعلنوا عن تضامنهم بارسال وفد
لزيارة البلاد الاوربية والاسلامية لى يعلن وجهة نظر المسلمين الهنود
بشأن الفلسطينيين ، واتخذ الاعضاء المسلمون فى الجمعية التشريعية
الهندية المركزية قرارا ينص على :

« نحن الاعضاء المسلمون فى الجمعية التشريعية المركزية
الذين نمثل كل وجهات النظر الاسلامية فى الهند على اختلافها ،
قد تابعنا الاحداث فى فلسطين بكل مشاعر الالم . اننا نرجى
الى اخواننا العرب تعاطفنا القلبى مع نضالهم العظيم غير المتكافئ
للحفاظ على حقوقهم المشروعة ولانقاذ الاراضى المقدسة من
العدوان ... ان السياسة الراهنة القمعية والموالية لليهود
يجب ان تتوقف على الفور والا تعرضت بريطانيا لخطر كبير بان
تفقد موقع الصداقة التى تتمتع به فى العالم الاسلامى ،
واضطر المسلمون الهنود الى العمل وفقا لاحكام الاسلام » (١٧٣) .

والواقع ان ذلك كان تهديدا ، لابتكاد يخفى ، بالجهاد . وامتدت
الحملة لمساندة الفلسطينيين حتى الهند الشرقية الهولندية ، وزنجبار ،
والجزء الاسلامى من يوغسلافيا (١٧٤) . وفى تلك الفترة نشرت اولى
بيانات الجهاد الصريحة . ففى مصر ، حيث كانت جمعية الاخوان المسلمين
تؤيد القضية الفلسطينية تأييدا نشطا ، نشر مكتب الانباء الفلسطينى فى
١٩٣٧ كتيباً يقرر ان الجهاد من اجل فلسطين قد اصبح واجبا على كل

المسلمين (١٧٥) . ونشر مقال بنفس الفحوى في صحيفة بيروتية في ابريل ١٩٣٨ (١٧٦) .

وفي اغسطس من العام نفسه نشر عالمان عراقيان شهيران هما محمد الحسين كاشف الغطاء وابراهيم الراوى ، فتاوى بنفس المعنى (١٧٧) وانهقد مؤتمر العلماء السوريين واقر هذه الفتاوى (١٧٨) وارد العلماء المصريون ان يصدروا مثل هذه الفتاوى ، ولكن الشيخ مصطفى المراغى شيخ الازهر فى ذلك الحين ، وهو من اصدقاء الانجليز المقربين ، اقنع هيئة كبار العلماء ان تصدر بياناً اميل الى الاعتدال (١٧٩) . وبدءاً من ١٩٣٩ نشر الكثير من الكتيبات والمقالات تشيد بجهاد الفلسطينيين وتحث المسلمين فى العالم بأسره على مساندتهم .

« ايها المؤمنون والمؤمنات :

لا يحل لكم فى دين الله ان ترضوا باستيلاء اعدائكم الانكليز واليهود على البلاد الفلسطينية المقدسة التى اختصها الله بالمسجد الاقصى الذى اسرى الله اليه بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبارك فيما حوله من مدن وقرى ، ولا ان تقبلوا بوضع ايديهم عليه او على سبر من فلسطين التى افتداها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من آبائكم وجنودكم المؤمنين المجاهدين بارواحهم الغالية ودمائهم الزكية ، ولا ان تسكتوا على ما يريدونه من انشاء مملكة يهودية فى تلك الديار المباركة التى هى بمنزلة القلب من بلاد الاسلام ...

ولقد حذركم رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك الجهاد بقوله :

« ما ترك قوم الجهاد الا عمهم الله بالعذاب » (١٨٠) .

الا ان ايدولوجية المقاومة الفلسطينية للبريطانيين والصهيونيين ، بصفة عامة ، لم تكن ايدولوجية دينية في جوهرها ، فقد اصبحت الايدولوجية السائدة في النضال المناهض للاستعمار في فلسطين ، كما هو الشأن في العالم الاسلامي كله تقريبا ، هي الايدولوجية الوطنية التي يمكن ان تتضمن عناصر دينية وان ظلت علمانية في الاساس . وعلى مستوى الممارسات السياسية الوطنية كان الدين يلعب دورا ثانويا ، وكان الاسلام يستدعى فقط عندما كان من الممكن ان يحشد تأييدا شعبيا للقضايا الوطنية ، او عندما كانت الفدائات توجه الى الخارج سعيا وراء النضال من الدين ، وكانت عقيدة الجهاد ، كما شرحنا من قبل ، غير ذات جدوى للزعماء الوطنيين ، اذ ان الدعوة للجهاد تتضمن انضال المسلح والتعبئة الجماهيرية مما يناقض مكنيك التفاوض والدبلوماسية ويهدد التعاون مع الفلسطينيين المسيحيين . الا انه على مستوى الحركات الشعبية من امثال منظمة عز الدين القسام او عصابات الفلاحين التي نشطت خلال ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ لعب الدين دورا اكبر بكثير ، فقد كانت منظمة عز الدين القسام تشبه في نواحي كثيرة منظمات الجهاد المبكرة ، وتتصور النضال بمفهوم ديني بحت واطلق عليه اسم الجهاد . وكان الحافز الديني عند عصابات الفلاحين حافزا قويا ، اما فيما يتعلق بالزعماء الوطنيين فلم يكن هو الحافز الوحيد او الحافز الشامل . والواقع ان فكرة الجهاد فيما يتعلق بنضال الفلسطينيين انها جاءت اساسا من الخارج كرد فعل للحملة من اجل انتقاذ الاماكن المقدسة . وما زال هذا الوضع سائدا حتى اليوم . ذلك انه بعد انشاء دولة اسرائيل في ١٩٤٨ ، وطرد الفلسطينيين ، اصبحت النزاع العربي الاسرائيلي نزاعا بين قوميات . وحتى ظهور منظمات المقاومة الفلسطينية في منتصف الستينات لم ينهض الفلسطينيون ، الذين حرّموا من دولة خاصة بهم ، بدور ما في هذا النزاع . اما ايدولوجية حركة التحرير الفلسطينية التي نشطت بعد تلك الفترة فهي ايدولوجية علمانية تماما (١٨١).

ومنذ ١٩٤٨ اندلعت اربع حروب بين اسرائيل وجيرانها العرب (١٩٤٨ — ١٩٤٩ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ ، ١٩٧٣) وكانت الدعاية المصاحبة لهذه الحروب تصاغ اساسا بعبارات قومية وتدعو الى واجب الدفاع عن الوطن وعن التضامن العربى . ولم تفكر فريضة الجهاد الا عندما كان العلماء ، باعتبارهم خدم الدولة المخلصين الاوفياء ، يحملون القلم او يصعدون الى المنبر ليدلوا بدلوهم فى المجهود الحرسى . وعلى هذا النحو فقد ظهرت فى اثناء كل حرب وبعدها ، فتاوى الجهاد وكتيبات التحريض والاستنفار التى كتبتها ونشرتها جمعيات العلماء والمؤسسات الاسلامية مثل الازهر والمنظمات الاسلامية الاصولية كالاخوان المسلمين .

ولم تناد الحكومات العربية بالجهاد ، باستثناء السعودية العربية (١٨٢) ، خشية ان تكون مناشدة القيم الاسلامية البحتة عامل تفرقة بالنسبة للاقليات المسيحية الكبيرة التى قد رحبت بالحكومات ، بالطبع ، بفتاوى الجهاد والدعاية الدينية التى قام بها العلماء والمؤسسات الاسلامية ومن المحتمل انها شجعتها ايضا . ولكن عقيدة الجهاد اهتمت فى الميادين السياسية والحقت بالمجالات الدينية البحتة نتيجة لسيادة الايديولوجية القومية العلمانية ، ولا تساع الفجوة بين السياسة والدين . ومن ثم فقد اصبحت الوظيفة التى تقوم بها بيانات الجهاد اليوم ، شبيهة بعملية المباركة الدينية للأسلحة ، ورش المياه المقدسة على الدبابات ، التى يقوم بها الكهنة المسيحيون فى حالة الحرب اى مجرد تعبير عن الاقرار والتصديق الدينى (١٨٣)

الفصل الرابع

عقيدة الجهاد في الاسلام المعاصر

١ - مقدمة :

احطنا في الفصل السابق ببعض الكتابات عن الجهاد ، وهى كتابات تنسم بخصائص التعبئة والحشد ، وقد كتبت لتستنفر المسلمين وتحضهم فى منسبات محدودة ، فى ثورة ، أو فى حرب ، ولكن تفصل أحكام الشريعة فيما يتعلق بالمشاكل التى واجهها زعماء هذا النضال . الا ان ذلك ليس هو الحافز الوحيد على الكتابة فى موضوع الجهاد ، فقد نشرت وماتزال تنشر كتب ومقالات كثيرة عن الجهاد بهدف وحيد هو اذاعة المعرفة والعلم بعقيدة الجهاد « الحق » كما يراها كتابها الذين كانوا يردون ، بعامة على الاراء المناهضة للاسلام فى الغرب فاذا حللنا الكتابات الحديثة عن الجهاد فى ضوء هذين الحافزين المختلفين اى الرغبة فى حشد الناس من ناحية والرغبة فى تعليم الناس ، من ناحية أخرى وجدنا انها تنقسم على نحو ما الى الكتابات ذات خصائص الحشد والتعبئة الخالصة ، من ناحية ، وبالكتابات ذات الهدف التعليمى الخالص من ناحية اخرى ، وتقع بين طرفى النقيض الكتابات الحديثة عن الجهاد والتى تجمع بين الهدفين على كل تراوح خلالها ومعانيها .

تظهر الكتابات التى تهدف الى التعبئة الخالصة ، عامة ، فى وضع معين او بمناسبة حدث سياسى محدد . وهو نوع قديم قدم التاريخ الاسلامى نفسه . والواقع أن لنا ما تستند اليه اذا اعتبرنا القرآن الكريم نفسه

هو النموذج الاول لهذه الكتابات ، اذ انه يتضمن عشرات الايات التى تهدف الى التعبئة الخالصة مثل الايات الكريمة من سورة الصف (١٠ - ١٢) :

« يا ايها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله وبأموالكم وأنفسكم ذلك خير لكم ان كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار ومساكن طيبة فى جنات عدن ذلك الفوز العظيم . » والايات الكريمة من سورة التوبة (٣٨ - ٣٩) :

« يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة الا قليل الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضره شيئا والله على كل شئ قدير . »

وقد شهد القرن الثانى الهجرى ظهور كتب الحديث التى افردت لموضوع الجهاد . وكان اول هذه الكتب من تأليف عبد الله المبارك الذى مات فى ١٨١ هجرية (١) . وكتبت بعد ذلك مؤلفات تضمن ايات الحشد والاستنفار القرآنية والاحاديث والمأثورات ونصوصا عن مزايا الجهاد وثواب الشهيد فى الحياة الآخرة ، وقصصا عن بطولات المسلمين الأوئل (٢) . ونشرت من ناحية أخرى ، فتاوى كثيرة تفصل دقائق الشريعة فيما يتعلق بالجهاد .

فاذا نظرنا الى الكتابات المعاصرة التى تهدف فقط الى الحشد والتعبئة، وجدناها تتضمن كلا النوعين . نجد مؤلفات نشرت بمناسبة حرب او ثورة تشيد بمزايا الجهاد وثواب الشهداء فى الحياة الآخرة وتتضمن الايات والاحاديث المتعلقة بذلك . ومن الامثلة النموذجية على كتيب نشرته جامعة الازهر بمناسبة حرب يونيو ١٩٦٩ بعنوان « الجهاد فى الاسلام » (٣) يتضمن الفصول التالية « الجهاد فى القرآن الكريم » وهو تعداد للايات القرآنية بشأن الجهاد ، وثواب الشهداء ، واليهود باعتبارهم « شر اعداء الانسانية » ،

وفصلا اخيرا بعنوان «صور اسلامية رائعة من التضحية والفداء» وهو يتطرق بمآثر البطولة الاسلامية والاستهانة بالموت في سبيل الله منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى حرب فلسطين في ١٩٤٨ .

وقد نشرت الفتاوى بأعداد كبيرة في الفترة الاخيرة ، وهي بعامة تؤدي الى ان الجهاد قد أصبح فرض عين لان العدو قد غزا الارض الاسلامية . ومن الامثلة على ذلك الفتوى التي اصدرها مفتي الديار المصرية الشيخ حسنين محمود مخلوف في ابريل ١٩٤٨ . فقد سئل ان يوضح موقف الاسلام فيما يتعلق بالتطوع بالنفس او بالمال للاسهام في النضال في فلسطين فكانت اجابته :

« والجواب ان الجهاد بالنفس او المال لانقاذ فلسطين واجب شرعا على القادرين من اهلها واهل الدول الاسلامية التي تحاول الصهيونية اليهودية بقوة السلاح اقامة دولة يهودية بقطر من اعز اقطارها الاسلامية العربية وهو فلسطين لامتلاكها فحسب بل للسيطرة على دول الاسلام والقضاء على عروبتها وحضارتها الاسلامية . »

غير انه يجب الان في الجهاد بالنفس وقد تنوعت اساليب الحرب ان يخضع المجاهد للنظم التي تضعها دول الجامعة العربية للجهاد حتى يحقق النصر المأمول والله المستعان » (٤) .

وواضح ان مضمون هذه الفتاوى سياسى الى حد كبير اذ ان تطبيق الشريعة في وضع معين يعتمد على التقييم السياسى لهذا الوضع ومن شأنه ان يؤدي الى اجابات مختلفة . ويظهر العنصر السياسى في هذه الفتوى في الجملة الاخيرة اذ كانت موجهة ضد جماعات الاخوان المسلمين المصريين الذين كانوا يقومون بعمليات عسكرية في فلسطين دون الحصول على موافقة الحكومات العربية . فعلينا ان نتذكر ان هذه الفتوى قد صدرت في

أبريل ١٩٤٨ يعنى قبل دخول جيوش الدول العربية في حرب فلسطين . ومن الامثلة الاخرى على الطبيعة السياسية لهذه الفتاوى البيان الذى اصدره مؤتمر « مجمع البحوث الاسلامية » المنعقد في القاهرة في نوفمبر ١٩٧٧ فبينما كان هذا المؤتمر الذى يشارك فيه عادة الفقهاء والباحثون المسلمون من كل انحاء العالم الاسلامى قد اعلن في مناسبات سابقة ان الجهاد ضد اسرائيل قد اصبح فرض عين على المسلمين جميعا تحقيقا لاهداف الشعب الفلسطينى (٥) — ولا معنى لذلك الا القضاء على دولة اسرائيل الصهيونية وانشاء الدولة الفلسطينية على ارض فلسطين كما كانت تحت الانتداب — نجدة الان يصدر فتوى مؤداها ان هدف الجهاد ضد اسرائيل هو تحرير الاراضى المحتلة في ١٩٦٧ وانشاء دولة فلسطينية مستقلة عليها ، والعودة الى القدس واذن فقد سار المؤتمر على خط السياسة الجديدة التى انتهجتها مصر ومعظم الدول العربية الاخرى بازاء اسرائيل (٦) . والى جانب هذه الفتاوى التى تعلن ان الجهاد في ظروف معينة قد اصبح فرض عين على المسلمين ، ظهرت فتاوى جديدة تقرر ان نضالا او ثورة معينة يمكن ان يعتبر جهادا يجوز فيه للجنود الانقطاع في رمضان (٧) . ثم ان هناك فتاوى تتناول كل انواع المظاهر القانونية للحرب مثل ما اذا كان اولئك الذين يتعاونون مع العدو غير المسلم يعتبرون مرتدين ، وما اذا كان عقد معاهدة سلام مباحا في ظروف معينة ، وما اذا كانت الهجرة من بلد تحتله دولة غير اسلامية فرضا واجبا (٨) .

ولما كان مضمون الفتاوى عن الجهاد ، كما رأينا ، نابعا عن دوافع سياسية الى حد كبير ، فمن الممكن استخدامها كادوات في الحرب النفسية . وقد وصفت في الفصل الثالث كيف نجح البريطانيون من ناحية والفرنسيون من ناحية اخرى في استصدار فتاوى مؤداها انهم الحكم الشرعيون وان الثورة عليهم غير مباحة (٩) .

نأتى بعد ذلك الى الكتابات التى تتصف بطبيعة ثنائية . والتى كتبت

بهدف تعليم الناس وتعبيثهم مما . نتناول جانب التعبئة اولا ويمكن لنا ان نقول بصفة عامة ان هذه الكتابات ذات الطبيعة الثنائية لا تهدف الى التعبئة بمناسبة حدث سياسى محدد ، ولكنها تندرج بشكل عام فى نطاق النضال ضد الاستعمار ، والامبريالية ، والصهيونية ، والشيوعية . ذلك ان هناك امرا واحدا اساسيا يمزى اليه ، فى نظر هؤلاء الكتاب ، اخضاع البلاد الاسلامية للدول الاستعمارية وعجز العالم العربى فى مواجهة انشاء دولة اسرائيل ، وتخلفه الاقتصادى ، وهو ان المسلمين قد تخلوا من احكام الاسلام وبذلك حرموا من مصدر قوتهم الرئيسى والعلاج واضح ؛

« اذا اراد المسلمون ان يتخلصوا مما هم فيه فليس عليهم الا ان تعهد كلمتهم وان يؤمنوا بالله ايمانا صادقا ويمثلوا بكتاب الله تعالى وتعاليم رسوله صلى الله عليه وسلم ويهزموا امرهم استعدادا للقتال ويهيئوا انفسهم للنضال ويدرموا الاذى من انفسهم وارواحهم غداة لدينهم ، ولاوطانهم » (١٠)

ومن ناحية عسكرية يقول اللواء محمود شيت خطاب ، العراقى،

« ان العامل البشرى لا يزال هو العامل الحاسم فى الحرب ، ولا يزال هو القوة القاهرة لكل سلاح ولكل عتاد .

ولكن البشر بدون عقيدة كفناء السيل .

والعرب عقيدة سماوية قناعتهم الى النصر ، فكانت انتصارات عقيدة لامراء .

ولما ضعف العرب ، صانتهم هذه العقيدة من التفسخ والانهيار ..

« ان العودة الى الاسلام ، ستؤدي الى اعلان الجهاد

الاسلامي ، وحينذاك سيكون في الميدان لمواجهة اسرائيل (٧٥)

مليون مقاتل من المسلمين ، يستطيعون القضاء على اسرائيل

حتى بدون سلاح ...

وسبيل العودة الى الاسلام ، هو اعادة النظر في تربية

النشء ، ووضع مناهج تربيتهم على اساس مستمدة من تعاليم

الدين الحنيف ، والعمل بتعاليم الاسلام نصا وزوها « (١١) »

وفي هذا الصدد اثار بعض الكتاب الى ان نجاح اسرائيل العسكري

يرجع الى قوة الحافز الديني عند الاسرائيليين والجيش الاسرائيلي

بخاصة (١٢) : وبينما يتجه هذا النوع من التعبئة ضد عدو خارجي ،

تهتاك نوع آخر يؤكد ضرورة نشر الاسلام ، واتثناء حكومة اسلامية

حقيقية ، والنضال ضد القهر والظلم ، وتأتي مثل هذه الدعوات الى

الجهاد من حركات اسلامية اصولية مثل « جتاعته اسلامي » في الهند

وباكستان و« جمعية الاخوان المسلمين » في الشرق الاوسط وقد كانت موجهة

في المقام الاول ضد الحكومات المحلية باعتبارها حكومات غير اسلامية حقا :

« والذي اردت تبينه والكشف عن حقيقته بمناسبة الموضوع

الذي نحدد بضده الان ، هو ان الاسلام ليس بمجرد مجموعة من

العقيدة الكلامية وجمل من المناسك والشعائر ، كما يفهم من

معنى الدين في هذه الايام ، بل الحق انه نظام كلي شامل يريد ان

يقضى على سائر النظم الباطلة الجائرة الجارية في العالم ويقطع

دابرها ويستبدل بها نظاما صالحا ومنهجا معتدلا يرى انه خير

للانسانية من النظم الاخرى ، وان فيمنجاة للجنس البشري من ادواء

الشر والظلم وسعيادة له وفلاحا في العاجلة والاجلة معا ..

ودعوته في هذه السبيل ، لا تختص بامة دون اية او طائفة دون

طائفة فهو يدعو بني ادم جميعا الى كلمته ...

« فكل من آمن بهذه الدعوة وقبلها بقبول حسن ، يصير عضواً

في « الجماعة الإسلامية » او « الحزب الاسلامي » .

« وما ان يتكون هذا الحزب حتى يبدأ بالجهاد في سبيل

الغاية التي انشأ لاجلها . فمن طبيعته وما يستدعيه وجوده

ان لا يالو جهداً في القضاء على نظم الحكم التي اسس بنيانها

على غير قواعد الاسلام واستتصال شافيتها وان يستنفذ مجهوده

في ان يستبدل بها نظاماً لل عمران والاجتماع معتدلاً » (١٣) .

وفي المؤلفات التي تهدف الى التعبئة اساساً يستمد الجانب التعليمي

من هذه الخصيصة الاساسية فيها اي من خصيصة الحشد والتعبئة ،

ذلك ان الذين يجب ان يستنفروا الى الجهاد ينبغي اولا ان يعرفوا حقوقهم

وواجباتهم في هذا السبيل .

الا انه عندما يطغى الجانب التعليمي فنحن نرى بشكل عام ان الهدف

الاساسي من هذه الكتابات هو الدفاع عن الاسلام ضد الهجوم الايديولوجي

الغربي عليه . ولما كانت الدول الغربية تبرر توسعها الاستعماري ، غالباً ،

استناداً الى « رسالتها الحضارية » فقد كان مما يخدم مصالحها ان تصور

المجتمع الاسلامي باعتباره متخلفاً ، والاسلام باعتباره دين المتعطشين للدماء

والمتهاكين على شهوة النساء . وعلى هذا فقد اعاد الغرب بعث صورة

الاسلام المظلمة التي سادت في العصور الوسطى في اوربا . ولذلك فان

الكتابات التي تتناول الجهاد بهدف التعليم ، تشكل على العموم دفاعاً

ايديولوجياً ضد ما يمكن ان نسميه « عرض الاسلام بالسيف » في

الغرب : اي تلك الفكرة التي تصور الاسلام باعتباره عقيدة تقوم على

العنف والتعصب يشرها مقاتلون متوحشون يخلون القرآن في يد والسيف

في اليد الاخرى . وهي مؤلفات دفاعية لانها تسعى الى محض الانتكار

الذائفة على الجهاد الاسلامي ، وأن تثبت ان احكام الاسلام عن الحزب

متفوقة ، سواء من الناحية الخلقية او الناحية العملية ، عن الاحكام
التي يتبعها الغرب المسيحي . والتهم التي يحس هؤلاء الكتاب ان عليهم
الدفاع عن الاسلام لدحضها هي التهم التالية :

« **اولا :** بأنه يقوم على القهر والغلبة ، يريد أن يفرض نفسه
على مخلوقات الله من جميع الاجناس والاديان قوة واقتدارا .

ثانيا : انه يحرم الناس من حرية الرأي والعقيدة .

ثالثا : ان الاسلام في سبيل نشر دعوته اعلن الحرب ضد
جميع الشعوب والاجناس من مختلف الملل والنحل .

رابعا : ان الحرب هي اصل الصلة بين الاسلام وبين جميع
الامم والدول والسلم لا يكون الا موقوتا لضرورة مؤقتة ..

خامسا : زعموا ان الاسلام لا يرعى العهد ولا يحفظ الذمة
ولا يحترم الموائيق والمعاهدات ..

سادسا : ويذهب بعض كتاب القانون الدولي في الغرب
الى ادخال المسلمين في عداد الشعوب الهجينة التي يجب الا تنال
شرف الانتساب الى الجماعة الدولية « (١٤) .

وفي بداية الامر ، كما فعل الكتاب الهنود المحدثون في النصف الثاني من
القرن التاسع عشر ، كان الدفاع عن الاسلام ضد الصورة المظلمة التي يرسمها
له الغرب دفاعا حيا خافت الصوت ، فقد كانوا مقتنعين بتفوق الغرب
والثقافة الغربية ومن ثم حاولوا أن يظهروا الاسلام باعتباره دينا « محترما »
يعتق نفس القيم التي تعتنقها المسيحية والمذنية الغربية بصفة عامة .
الا ان كثيرا من المفكرين المسلمين ، في مرحلة متأخرة ، وصلوا الى ان هذه

الانتهاكات هي جزء له وظيفته في السياسة الاستعمارية الاوربية بازاء العالم الاسلامى . ومن ثم فان لهجتهم في دحض المزاعم الغربية ضد الاسلام اصبحت اكثر جرأة وعدوانية . فأخذوا يوضحون المفزى السياسى لهذه الانتهاكات ويدينون بعنف المؤامرات الشريرة والاساليب الماكرة التى تنتهجها الدول الغربية . وكان من رأيهم أن الانتهاكات الغربية بالنسبة لعقيدة الجهاد يجب أن توضع في هذا السياق السياسى :

«فكتب الكثيرون منهم(اى من المستشرقين) في زوايا منه(اى من الجهاد) وفق ما املاه عليهم التعصب والهوى والكراهية ، اذ انهم يريدون محاربة الاسلام على اساس نشأته الفكرية العلمية . فمن اجل هذا في الواقع نشأ الاستشراق وبدا المستشرقون شن غزواتهم على الشرق الاسلامى في قوميته ولغته ودينه . وكان اكثر اهتمامهم بالجهاد باعتباره المبدأ الذى يكون الطليعة الاولى لحماية الاسلام ، فوجهوا اليه الحملة الشعواء لاضعاف معنويات المسلمين واشعارهم بأنهم هم الظالمين للامم والشعوب ، ومازالوا يصورونهم بالوحوش الضارية التى تتربص للانقضاض على العالم ، فتقضى على معالم المدنية والحضارة ، مما يسبب نفرة الناس عن قبول دعوة الاسلام بهذه الصورة ، وزوال خطر المسلمين على المسيحيين كما يزعمون . مع ان المعروف هو العكس ، فان الاستشراق بعث يمهّد لتسلط المستعمرين عن طريق التشكيك بمقومات العرب والمسلمين ، ويوجه الانظار الى مدنية الغرب عن طريق المقالات والكتب التى يحاول اربابها ان تظهر بمظهر البحث العلمى الدقيق ، غير انها لالقاء السم في الدسم ، ولخدمة الاغراض السيئة » (١٥).

ومن السمات المميزة لهذه الكتابات الدفاعية — وهى سمة يمكن للمرء ان يلحظها في فروع اخرى من هذه الكتابات — المقارنة بين الممارسات

الغربية والمسيحية من ناحية وبين المثل العليا الاسلامية من الناحية الاخرى . وليس من الصعب هنا أن نرى الى أى الجانبين تميل كفة المقارنة باستمرار . ومن ثم يبرز هؤلاء الكتاب التجاوزات التى تحدث فى الحرب على أيدى الدول الغربية ابرازا كبيرا ، مما يقع على نقىض الاحكام الاسلامية فى السلوك أثناء الحرب ، ويقترحون تطبيق الاحكام الاسلامية ، تطبيقا عاما ، فى هذا المجال ، لوضع حد لمشكلة مذابح الحرب وما يحدث فيها من تنكيل (١٦) .

ومن الامثلة النموذجية للكتابات التى تدافع عن عقيدة الجهاد بحيث تقتصر على الجانب التعليمى وحده وتفتقر الى كل هدف للتعبئة والحشد ، تلك الكتابات التى تشرح عقيدة الجهاد فى اطار القانون الدولى . والجانب الدفاعى فيها يتركز فى التأكيد على الطبيعة السلمية للعلاقة بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول ، وفى اثبات ان الاسلام كان قادرا على ان يقيم نظاما منفصلا ، عادلا ، ورحيما ، للقانون الدولى . ويوصف هذا النظام عامة بأنه يتفوق تفوقا كبيرا على القانون الدولى الوضعى الذى يستمد اصوله من الغرب ، وبأنه أقدر على تنمية الأمن والسلام العالمى . وسوف نتناول هذا النوع من الكتابات فى الفقرة الخامسة من هذا الفصل .

٢ - المقارنة بين الكتابات الحديثة والتقليدية (القديمة) عن الجهاد :

سنقارن فى هذه الفقرة بين الكتابات التقليدية والكتابات الحديثة عن الجهاد من ناحية الاسلوب ومن ناحية الموضوعات التى تتناولها . ومن الواضح بصفة عامة أن الفروق بين هذين النوعين من الكتابات تعزى الى الفروق فى وظيفتيهما . ومن ثم نرى أن الكتابات التى تتخذ لها وظيفة أساسية هى التعبئة والحشد ، سواء كانت مؤلفات أم فتاوى ، لا تكاد تختلف عن بعضها بعضا فى المرحلتين على السواء . الا أن هناك فارقا واضحا بالنسبة للكتابات ذات الطبيعة التعليمية ، وهو فارق يمكن تفسيره

بأن كتب الفقه التقليدية القديمة عن الجهاد لم يكن لها هدف إلا تفسير شريعة الله في موضوع محدد . ولما لم تكن سلطة الشريعة موضعا للتحدى من أحد فلم تكن هناك حاجة لتبرير أحكامها تبريرا يستند الى مفهومات أخلاقية أو عقلانية عامة . الا ان هذا الوضع قد تغير تغيرا ملحوظا في النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة للتوسع الاوربى المضطرد . ولما كانت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية تتطلب ادخال القوانين الغربية لم يعد تفوق الشريعة وسيادة احكامها امرا مسلما به من غير ما مناقشة ومن ثم اضطر الكتاب الذين تناولوا الموضوعات القانونية الى اتخاذ مواقع الدفاع، والى ان يجهدوا أنفسهم فى استخراج المبررات لتطبيق الشريعة . وذلك ما يفسر تغيرا واضحا فى الاسلوب : فالكتابات الحديثة اقل تورطا فى الصياغات الفقهية الشرعية ، وفى المباحكات المدرسية التقليدية والتفريقات التفصيلية ، وهى التى جاءت نتيجة لرغبة الفقهاء القدامى فى أن يضعوا الحلول لكل الاوضاع المتصور وقوعها . وفى الوقت نفسه فان الكتابات الحديثة لا تعنى بالفروق بين المذاهب ، ولا يحس كتابها أنهم ملتزمون بمذهب معين . وانما هم يؤكدون ، فى تقديم موضوعاتهم ، على المبررات الاخلاقية ، وعلى القيم الخلقية الكامنة وراء الاحكام ، ولا يدخلون فى تفصيل دقيق مسهب لهذه الاحكام . ذلك أيضا ما يفسر انتقالا فى التأكيد على أهمية بعض الموضوعات . فبينما لا تهتم اكتابات الحديثة عن الجهاد بالموضوعات ذات الطبيعة التقنية البحتة ، أدنى اهتمام ، نجد فى هذه الكتابات الحديثة من ناحية أخرى موضوعات كثيرة لم تتناولها الكتابات القديمة على الاطلاق ، أو بالكاد ، وأهم هذه الموضوعات هى :

تعريف الجهاد : وسوف نرى فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل أن

هذا التعريف يتضمن بصفة عامة كل انواع الجهاد الروحى والخلقى التى لا تكاد تتناولها الكتابات التقليدية فى الفقه .

مبدأ العلاقات السلمية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول :

كانت العقيدة التقليدية في الجهاد ترى كل الحروب ضد الكفار حروبا شرعية ، تبيحها الشريعة . والواقع أن الشريعة تتطلب أن يقوم رأس الدولة ، مرة كل عام بغزوة عسكرية على اراضي العدو . الا أن الكتاب المحدثين ، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانوا يؤكدون أن العلاقة بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول هي علاقة سلمية في جوهرها . وهم يحتجون على ذلك المبدأ بأن له اصولا راسخة في القرآن ، ويوردون الآية الكريمة من سورة النساء (٩٠) : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » والآية الكريمة من السورة نفسها (٩٤) : « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا » ثم الآية الكريمة من سورة الانفال (٦١) : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١٧) . تفسير القدامى بأن العلاقة الجوهرية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول هي علاقة حرب تفسر يعزوه الكتاب المحدثون الى الوضع الذي كان سائدا في القرون الاولى من الاسلام ، اذ كانت الدولة الاسلامية عندئذ محاصرة بالاعداء الالداء . وكان مما يكمل هذا الانقلاب المحدث في التفسير ، منطقيا ، أن وضعت مجموعة من القواعد تحكم مسألة متى تباح الحرب . وهو مما يتصل اتصالا وثيقا بالموضوع التالي .

الاهداف القانونية (الشرعية) للجهاد : ان تحديد الاهداف الشرعية

امر لا غنى عنه للإجابة على مسألة : « متى نباح الحرب » ؟ ومن ثم تعنى الكتابات الحديثة عناية كبيرة بهذا الموضوع بينما لم تمر كتابات القدامى بمسألة هدف الجهاد الا مرور الكرام وذلك بأن استخدموا صياغات مجردة وبالفة العمومية من نحو : « اخلاء الكفر من الارض » ، « اعلاء كلمة الله » وهكذا ويستخلص المرء من ذلك ان هذه المسألة لم تكن تثير اهتماما كبيرا

في الفترة القديمة . وسوف نخصص الفقرة الرابعة من هذا الفصل لذلك الموضوع .

مسح التاريخ الحربى في صدر الاسلام ان الكتابات التى تتناول اقوال الرسول وأعماله العسكرية ، والمسلمين الاوائل ، تختلف باختلاف الوظيفة التى تقصد منها . وأدثر الاهداف المقصودة من مثل هذا النوع من المسح شيوعا ، هو شرح الطبيعة السلمية الاساسية لنوايا الرسول ، وأن عناد الكفار وعداءهم للرسالة الاسلامية جعلت اللجوء الى السلاح أمرا لا معدى عنه :

« هذه هي الاطوار التى مرت بالرسول قبل الهجرة وبعدها . ومنها تتضح ان مشركى مكة كانوا محاربين للنبي من مبدا الدعوة ، وانهم بدعوا بالعدوان ، وطاردوا المؤمنين المرة بعد الاخرى من ديارهم واستبدوا بالمستضعفين يذيقونهم ألوان العذاب ومر النكال . ويتضح ان يهود المدينة لم يقاتلهم الرسول الا بعد ان نقضوا عهدهم معه . ووقفوا في وجهة كما وقف المشركون من قبل . ومن هذا وذاك يتبين جليا ان الرسول لم يقاتل الا من قاتله . والا دفعا للظلم . وردا للبغى والعدوان . وقضاء على الفتنة في الدين » (١٨) .

ومن أهداف هذا المسح التاريخى أيضا بث روح الحمية والاهبة للقتال في القراء اقتداءا بمثل النبي صلى الله عليه وسلم . بل ان هناك كتبا خاصة أفردت لهذا الهدف وحده (١٩) .

المرأة والجهاد : تتضمن كتب كثيرة عن الجهاد فصولا عن مشاركة المرأة في القتال . وتناول هذا الموضوع يخدم بلاشك أهداف الدفاع عن الاسلام اذ ان كتابها يسعون الى اثبات ان المرأة قد لعبت دورا هاما في مجتمع صدر الاسلام وأن النساء كن من طائفة المتحمسين لنصرة الاسلام .

**« اذا كان الفرييون يفتخرون بسمو شعورهم الوطنى وتنبه
وعيهم القومى ويضربون لذلك مثلا : مسارعة نسائهم الى التبرع
بأموالهن فى سبيل الدفاع عن بلادهن ، فان النساء المسلمات سبقن
فى هذا الفضل » (٢٠) .**

كما ان هذه الكتابات فى الوقت نفسه تهدف الى اثبات ان المرأة كانت
تشغل مكانة مساوية (تقريبا) للرجل فى صدر الاسلام :

**« اذن فثبت من التاريخ الاسلامى ان المرأة المسلمة خرجت
تسعى كما يسعى الرجل وتجاهد بجانبه .**

**ولم تكن المرأة بطبيعة الحال تحمل السلاح وتقاتل به ، لان
طبيعتها تخالف طبيعة الرجل وامكانياتها فى هذا المجال محدودة ،
ولكنها كانت تقوم بالاعمال التى تناسبها كاعمال الاعاشة وهى
اعمال هامة ذات قيمة بالنسبة للمقاتلين ، فالجيش المقاتل يحتاج
دائما الى سيل لا ينقطع من الغذاء والماء والسلاح » (٢١) .**

وتتكون هذه الفصول عامة من الاحاديث والمأثورات التى تثبت ان
النساء كن يصحبن الجيوش ويزودون المقاتلين بالشراب ويطهون لهم الغذاء
ويمرضن الجرحى ويرفعن من الروح المعنوية عند المقاتلين (٢٢) .

الدروس الاستراتيجية والتكتيكية فى القرآن : يخصص كثير من الكتاب
جزءا من كتبهم عن الجهاد لاحكام الاستراتيجية والتكتيكية فى القرآن .
ويشبه هذا الموضوع ، شبيها كبيرا ، نوعا محدثا من تفسير القرآن يعرف
بالتفسير العلمى (٢٣) اذ انهما ، كلاهما ، ينطلقان من فرض أساسى :
هو ان القرآن يذكر العناصر الاساسية فى العلوم والفنون والصناعات
الحديثة كلها :

« وان من يتتبع هذه الايات من كتاب الله يجدها تضع للمسلمين

مبادئ عامة يتكون منها قانون موضوعي للقتال ، له مكان القمة

بين نظم العصر الحديث (٢٤) « .

ان القرآن ، في المقام الاول ، يتناول الجانب الروحي للجهاد ، اى ينناول الروح المعنوية للمقاتلين ، وتنحدث آيات كثيرة من القرآن عن الثواب الذى ينتظر اولئك الذين يقاتلون في سبيل الله ، ومنها على سبيل المثال الآيات الكريمة من سورة النساء (٧٤ — ٧٦) ، وسورة التوبة (من ١٩ الى ٢٢ و ١١١) . وقد جاءت آيات اخرى تحذر المؤمنين من العوامل التى قد تقضى بهم الى الجبن والضعف، منها على سبيل المثال الآية الكريمة من سورة التوبة (٢٤) : « قل ان كان اباؤكم وابناءكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فtribصوا حتى يأتى الله بأمره ، والله لا يهدى القوم الفاسقين » . كما جاءت آيات كثيرة ثبت الامل في قلوب المؤمنين بأن تذكرهم ان الله الى جانبهم وسوف يعينهم ، مثال ذلك الآيات الكريمة من سورة آل عمران (من ١٢٤ الى ١٢٦) : « اذ تقول للمؤمنين ان يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين . بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم » . ولما كانت الحرب تقتضى الاموال الطائلة فقد وجب حث المؤمنين باستمرار على ان يشاركوا في الجهاد بأموالهم ، بأن يسهموا في تمويل المجهود الحربي . وفي القرآن الكريم كثير من الآيات بهذا المعنى . وتورد الآية الكريمة من سورة الانفال (٦٠) فيما يتعلق بالنواحى العملية من الحرب : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » وتتضمن هذه الآية دروسا مفيدة كثيرة للمسلمين . فهى تأمرهم بأن يعدوا من قوتهم وفقا لمقدرتهم وامكانياتهم ، فمن ثم على المسلمين ان ينتجوا ، بأنفسهم ،

العتاد العسكرى من قبيل المدافع والبنادق والدبابات والطائرات والبوارج ، حتى لا يقعوا تحت رحمة أولئك الذين ينتجون فخرة الحرب وعدتها (٢٥) .

وهى تأمرهم كذلك أن ينشروا جيوشهم على حدود البلاد اذ انه من الارجح ان يهاجم العدو على وجه الدقة ، من هناك . ثم ان الآية تشير الى أن اعداد القوة وحشدتها انما يتوقف على الامكانيات المتاحة بحيث يختلف باختلاف المكان والزمان . والهدف من هذا الاعداد هو تعويق العدو ، اى ارهابه ، والاحتفاظ بذلك الوضع الذى يسمى بالتعبير العسكرى الحديث وضع « السلام المسلح » . كما تورد ، فى هذا السياق ، آية أخرى من القرآن الكريم ، من سورة التوبة (١٢٣) : « يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين بلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين » وتفسر هذه الآية عادة فى الكتابات الحديثة باعتبارها توجيهها تكتيكيا بشأن نظام الهجوم : فعلى المسلمين أولا ان يهاجموا اقرب الاعداء اليهم ثم الاقرب من بعدهم وهكذا ، حتى يظهروا الطريق من اى عقبة تقف فى وجه الجيش . وبهذا اتفسر ينفصل الكتاب المحدثون عن الكتاب القدامى وخاصة الحنفية منهم الذين كانوا يرون ان هذه الآية من الايات النى تأمر المسلمين بقتال الكفار كافة (٢٧) .

٣ - تعريف الجهاد :

يتناول الجانب الاكبر من الكتابات عن الجهاد ، بصفة عامة ، موضوع الجهاد بمعنى النضال والقتال . الا ان كل هذه الكتابات تقريبا تؤكد ان كلمة الجهاد ذات محتوى دلالى اوسع بكثير . فهى تشير الى أن الكلمة مشتقة من فعل « جاهد » اى بذل ما فى وسعه أو سعى ، وانها توحى بدلالة أكثر رفقا واهون قليلا من كلمة « قتال » . ذلك ان هذه الكلمة تعنى بالضرورة « القتل وسفك الدماء » بينما الجهاد لا يعنى ذلك اذ يدل على بذل المرء ما فى وسعه لهدف جدير بالثناء (٢٨) ومن ثم تعتبر ترجمة الجهاد « بالحرب المقدسة » ترجمة خاطئة بل ومثيرة للسخط (٢٩) وهذا المعنى الاوسع للجهاد يتضمن تلك الافكار التى تطورت فى الاسلام نتيجة لاستبطان

أو استتسار interioration نظرية الجهاد ، أى تحويلها الى دخيلة النفس (٣٠) . والكتاب المحدثون ، مثل الكتاب القدامى ، يذكرون كذلك جهاد النفس أى نضال المرء ضد نفسه ، وجهاد الشيطان . وهاتان الفكرتان تنطويان على النضال ضد النوازع الخبيثة فى داخل النفس وضد غواية الملذات القريبة المنال واغرائها . وهذا النوع من الجهاد يسمى عادة الجهاد الاكبر ، استنادا الى الحديث الشريف فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم عندما عاد من احدى غزواته : « قد رجعنا من الجهاد الاصفر الى الجهاد الاكبر » وعندما سئل عن الجهاد الاكبر اجاب : « جهاد النفس » . ومع أن هذا الحديث ذائع وكثير الورد ، الا أنه لا يرد فى أى من كتب الاحاديث الكبرى .

ومن الافكار الاخرى التى تتضمنها كلمة الجهاد النضال فى سبيل خير المجتمع الاسلامى وضد الفساد والانحلال . والواقع انها فكرة موازية لمفهوم « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وعلى المسلمين جميعا أن يشاركوا فى هذا الجهاد وأن يعملوا بكل امكاناتهم العقلية والمادية لتحقيق العدالة والمساواة بين الناس ونشر الامن والتفاهم الانسانى سواء كان ذلك بين الافراد أو بين الجماعات (٣١) .

ولما كانت هذه الفكرة التى يتضمنها الجهاد تنطوى على تحقيق القيم الاسلامية فى المجتمع الاسلامى ، فالتعليم يقوم هنا بدور أساسى ، ومن ثم فقد تكلم بعض الكتاب عن « الجهاد التربوى » (٣٢) وقد طبقت هذه الفكرة فى الجهاد فى تونس ، على المستوى الاقتصادى ، عندما أطلق الرئيس بورقيية على النضال من أجل تجاوز التخلف الاقتصادى اسم « الجهاد » فقال ما يفيد أن تونس وهى بلد اسلامى تعاني من درجة معينة من التدهور والتخلف ، مما يلحق العار بالتونسيين فى أعين العالم . وقال أن الطريقة الوحيدة لتحرير تونس من هذا العار هو العمل المتصل الدؤوب والكدح المثمر

النافع ، وأن الخروج من هذا التخلف هو فرض الجهاد الذى تحكمه الاحكام
نفسها كالجهاد بالسيف (٣٣) .

وقد ظهر هذا التفسير كاحدى الحجج فى الجدل الذى ثار حول صيام
رمضان . فلما كان الانتاج يعتوره الركود فى هذا الشهر ، راح الرئيس
بورقيبة يبحث عن حجج تثبت أن الصيام ليس ملزما ، من الناحية الدينية ،
للعاملين ، ذلك أن المشاركين فى الجهاد يعفون من فرض الصيام فى رمضان ، ومن
ثم فقد دعا الى أن النضال ضد التخلف الاقتصادى يمكن أن يوضع على
نفس مستوى الجهاد بالسيف (٣٤) وقد قبل العلماء بعد ذلك هذا التفسير
الجديد (٣٤) . ومما يرتبط بفكرة الجهاد التربوى التى تعنى نشر القيم
الاسلامية فى المجتمع الاسلامى ، ويمكن مقارنتها بفكرة الرسالة فى داخل
الوطن « Home Mission » ، فكرة أخرى هى فكرة « جهاد الدعوة » أى
نشر الاسلام بين غير المؤمنين بالوسائل السلمية مثل الجدل بالحسنى
والبرهان (٣٦) مما يمكن أن يقارن « بالرسالة الخارجية »
External Mission . ويطلق على هذه الفكرة أحيانا « جهاد اللسان » أو
« جهاد القلم » وهى مبنية على الآية الكريمة من سورة النحل (١٢٥) :
« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن »
ويرى بعض الكتاب المحدثين أن هذا الشكل هو أهم أشكال الجهاد اليوم .
ذلك أن وسائل الاتصال الواسعة كانت تعوز المسلمين فى صدر الاسلام ،
ولذلك كان الفتح هو الوسيلة الوحيدة لنشر رسالة الاسلام . أما اليوم فان
وسائل الاتصالات المكثفة متاحة دون الرجوع الى أسلوب الحملات
العسكرية . ومن ثم فان القتال وسيلة لنشر الاسلام قد عفا عليه الزمن
ويجب أن يحل محله الآن مفهوم « جهاد الدعوة » (٣٧) .

ويخشى بعض الكتاب أن التأكيد على الجانب السلمى من مفهوم الجهاد
قد ينحرف بالمسلمين عن طريق النضال الضرورى . ولذلك يحاولون أن يصلوا

بين هذه الاشكال السلمية من الجهاد وبين فكرة القتال . ويفسرون هذه الاشكال من الجهاد الروحي والاخلاقي باعتبارها شروطا اولية ومقدمات للجهاد في سبيل الله :

« ان الجهاد يتسدىء بجهاد النفس بتخليصها من الاهواء والشهوات ، واتجاهها الى الحق في ذاته ، لا حبا في شهوة ولا رغبة في متعة ، ولا رجاء اى شان من شئون الدنيا ، ولم يعتبر مجاهدا من حارب شجاعة وشهرة ، وطلب مال ، انما اعتبر المجاهد من يجاهد لارضاء الله وطلب ما عنده ولرفعة الحق وجعل كلمة الله هي العليا ، وكلمة اعداء الله هي السفلى » (٣٧) .

وهذا الدافع نفسه ، اى الخشية من ان ينصرف اهتمام المسلمين عن القتال ، لعب دورا في الهجوم الذى شنه الاصوليون ، مواجهة ، ضد افكار الجهاد الروحي والمعنوى . فهم يرون انه لا مسوغ على الاطلاق لتسمية الجهاد الروحي والمعنوى « الجهاد الاكبر » ذلك ان الحديث « قد رجعنا من الجهاد الاكبر » لا يمكن ان يعد حديثا صحيحا . وهم يعتقدون ان هذه الفكرة روجت عمدا للتوهين من أهبة المسلمين للقتال (٣٩) . وهم من ثم يؤكدون الجوانب القتالية للجهاد . اى فكرة « الجهاد بالنفس » التى تعنى المشاركة بالجهاد بالمغامرة بالحياة اى بالقتال ، كما تعنى الجهاد بالسيف . والواقع ان هذه الفكرة هى اهم فكرة في كل الكتابات عن الجهاد ، تقريبا ، وهى لذلك تلقى اكبر قدر من الاهتمام . الا ان الجهاد بمعنى القتال تحدده عبارة « في سبيل الله » ويتضمن ذلك معنى ان الجهاد ليس هو مجرد الحرب العادية البسيطة بل يجب ان يكون متصلا ، بشكل ما ، بالدين ومصالح المؤمنين :

« وسبيل الله هى الطريق الموصلة الى مرضاته ، وهى التى يحفظ بها دينه ويصلح بها حال عباده » (٤٠) .

« القتال في سبيل الله هو القتال لاعلاء كلمته ، وتأمين دينه ونشر

دعوته ، والدفاع عن حزيه كى لا يغلّبوا على حقهم ، ولا يصدوا عن اظهار أمرهم ، فهو أعم من القتال لاجل الدين ، لانه يشمل مع الدفاع عن الدين وحماية دعوته عن الحوزة اذا هم الطامع المهاجم باغتصاب بلادنا والتمتع بخيرات أرضنا » (٤١) .

وسوف نعالج فى الفصل التالى ما تنطوى عليه هذه الشروط أى الاهداف الشرعية للجهاد . الا ان الجهاد ليس هو فعل القتال بذاته فقط ، بل هو أيضا كل شىء يفضى الى النصر مثل الاسهام بالمال للحصول على العتاد العسكرى أى الجهاد بالمال :

« وكل عمل من شأنه دعم جبهة القتال والاعانة على الجهاد هو جهاد فى سبيل الله عز وجل ، مثل زيادة الانتاج ، وتقوية الجبهة الداخلية ، والتبرع للمجهود الحربى ، ورعاية أسر المقاتلين ، يقول سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه : « من جهز غازيا فى سبيل الله ومن خلف غازيا فى سبيل الله فى أهله بخير فقد غزا » (٤٢) .

ويجب على المسلمين فى وقت السلم ان ينهضوا بالجهاد كفرض كفاية، بالتدريب والاعداد المادى للحرب (٤٣) .

٤ - الاغراض الشرعية للجهاد :

يبدو من كتب الفقه أنه لم تكن هناك حاجة كبيرة لتبرير القتال ضد الكفار فى العصور التاريخية للاسلام . فاذا جاء الموضوع ، على الاطلاق ، فانما يجىء باختصار ويصاغ صياغة موجزة تحت اسم «توطيد الاسلام » ، أو « حماية المؤمنين » أو « محق الكفر » ويبدو أنه لم تكن لهذا الموضوع أهمية كبيرة اذ ان القتال ضد الكفار كان أمرا يدرر نفسه بنفسه . وعندما قبل الكتاب المحدثون مبدأ العلاقات السلمية بين الدولة الاسلامية وسائر العالم ، تطلب الامر صياغة نظرية تحكم أى الحروب ضد غير المسلمين شرعية ويمكن أن يطلق عليها اسم الجهاد وأى الحروب ليست كذلك .

ومن ثم رجحت كفة فكرة الجهاد باعتبارها « الحرب العادلة » *bellum justum* . الا ان بعض الكتاب المحدثين (٤٣) يرون ان فكرة « الحرب العادلة » قد وجدت بالفعل في العصور التاريخية للإسلام . وهم يوردون تدعيما لرايهم ، كلام المؤرخ العربى الشهير ابن خلدون (المتوفى ١٤٠٦م) الذى يفرق بين حروب الجهاد والعدل وبين حروب البغى والفتنة . وهو يعرف النوع الاول من الحروب بأنها الحروب التى تشن عقابا للمتمردين والحروب التى تشن فى سبيل الله ودينه « وهو ما تسميه الشريعة الجهاد » أما النوع الآخر من الحروب عند ابن خلدون فهى الحروب التى تخوضها القبائل والامم البربرية التى تعيش على السبى والنهب (٤٥) . على أنه من المشكوك فيه على أى حال ما اذا كانت عبارة ابن خلدون تعتبر تمييزا قانونيا بين الحروب العادلة وبين الحروب غير العادلة بالمعنى الحديث . ولعلها لا تعدو تمييزا بين الحروب التى تخوضها الدولة الاسلامية من ناحية وبين كل الحروب الاخرى كتلك التى تنشب بين الدول غير الاسلامية (فى خارج نطاق الهجوم على الدول الاسلامية) والتمرد الداخلى ضد السلطة الشرعية الاسلامية ، والحروب بين القبائل من الناحية الاخرى . ومع ذلك فانه من الممكن أن نتحدث عن الجهاد باعتباره سببا للحرب العادلة فى العصور التاريخية للإسلام . ذلك أنه قد ظهرت بدايات جنينية للقواعد التى تحكم بدء الحرب *jus ad bellum* فى مقابل القواعد التى يجب مراعاتها أثناء الحرب الفعلية *jus in bello* وقد رأينا فى الفصل الثانى ان اعلان الحرب ، صراحة ، كان اجباريا فى ظروف معينة، وان الهدنة كانت تضع قيودا معينة على اماكن استئناف القتال . هذا الى انه كانت توجد قاعدة ، لم تتشكل فى صياغة صريحة قط اذا انها كانت تناقض مفهوم الدولة الاسلامية ككل ، تقضى بأن الدولة الاسلامية لا يمكن أن تخوض الحرب ضد دولة اسلامية اخرى الا اذا ثبت أن هذه الدولة الاخرى تعتبر قوة متمردة يباح ايقاع العقاب بها . الا أن هذه الاحكام لم تكن لها أهمية الا بقدر ما كانت تقتضى من الحكام المسلمين أن يستصдروا فتاوى تبرر أعمالهم العسكرية من مفتى الدولة .

أما نظرية الجهاد باعتباره الحرب العادلة في العصور الحديثة فانها تركز على الاسباب الداعية للمسلمين أن يشنوا الحرب . فيجب أن تكون الحرب « في سبيل الله » ، مما يستبعد القتال من أجل التوسع الاقليمي أو من أجل الحصول على الغنائم أو من أجل الانتقام أو من أجل أهداف دنيوية أخرى (٤٦) . ويحدد الكتاب المحدثون الاسباب التي يمكن تشن من أجلها الحروب على سبيل الحصر . وتقع هذه الاسباب تحت طائفتين : الطائفة الاولى تتعلق بنشر الاسلام ، والطائفة الثانية تتعلق بفكرة الدفاع . والاسباب التالية من الطائفة الاولى :

١ — دعم التوحيد والقضاء على الشرك والآلهة الزائفة . وهو ما ينبني على الايتين الكريمتين المتماثلتين تقريبا من سورة البقرة (١٩٣) ، وسورة الانفال (٣٩) « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين (كله) لله » .

٢ — حماية الدعوة الاسلامية ضد الذين يقفون في سبيلها . وهو ما يطلق عليه ايضا حماية حرية الدين (٤٧) ، وتحقيق حرية الدين هذه بازالة كل العوائق التي تعوق نشاط الدعوة الحر . فيجب أن تكون لكل الناس الحرية في أن يسمعوا دعوة الاسلام وأن يعتنقوا الاسلام دون عائق أو اضطهاد أو قهر من جانب السالطات أو من جانب الآخرين من الناس . وينبني هذا السبب على الآية الكريمة سورة البقرة (١٩٣) : « حتى لا تكون فتنة » .

أما الاسباب التي تتعلق بفكرة الدفاع فهي :

١ — رد العدوان على حياة المسلمين وأموالهم في حالة هجوم فعلى أو منتظر من قوات العدو وهو مبني على الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٠) : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ... » .

٢ — الحيلولة دون اضطهاد المسلمين وقهرهم خارج دار الاسلام .
وهو يتصل اتصالا وثيقا بفكرة حماية الدين ، وينبنى على الآية
الكريمة من سورة النساء (٧٥) : « وما لكم لا تقاتلوا في سبيل الله والمستضعفين
من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية
الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا » .

٣ — الرد على نكث العدو لعهدده . وهو مبنى على الآية
الكريمة من سورة التوبة (١٢) : « وان نكثوا ايمانهم من
بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمانهم لهم لعلمهم
ينتهون . » ويؤكد الكتاب جميعا بلا استثناء ان القتال لا يجوز قط بهدف ارغام
الناس على الدخول في الاسلام ، وهم يحتجون في ذلك اساسا بالآية الكريمة
من سورة البقرة (٢٥٦) : « لا اكراه في الدين . قد تبين الرشد من الغي
فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام
لها والله سميع عليم » . وكذلك الآية الكريمة من سورة يونس (٩٩) :
« ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افأنت تكره الناس حتى
يكونوا مؤمنين » . كما أنهم يحتجون بالاحاديث الشريفة التي تحظر قتل النساء
والاطفال والشيوخ حتى ولو كانوا من الكفار . ولو كان الجهاد يهدف الى
اكراه الكفار على الدخول في الاسلام لابيح قتل الكفار جميعا . ثم انهم
يدللون على ذلك كله في النهاية بأن الاسلام ديانة عقلية مؤسسة على
العقل الطبيعي :

« فهل مثل هذه الدعوة يحتاج في ايمان الناس به الى اكراه ؟ »

**انه لمن الاساءة اليها ومن الصد عنها ، ومن وضع العراقيل في
سبيلها ، ان يجعل الاكراه طريقا من طرق الايمان بها . ان الانسان
اذا شعر انه مكره على شيء ، ملجأ اليه . صرفه ذلك عن تقديره
واحترامه والتفكير فيه ، فضلا عن الايمان به . فاتخاذ الاكراه**

وسيلة الى اعتناقها فيه الباسها ثوب التعقيد والالتواء والفموض .
وابعاد لها عن متناول العقول والقلوب » (٤٩) .

وبصفة عامة لا يذكر الكتاب المحدثون تلك الاحكام التى تتعلق بالكفار غير المؤهلين لأن يصبحوا من اذميين (اى عبدة الاوثان من العرب ، وفى رأى بعض الكتاب أن كل الكفار ، فيما عدا اليهود والمسيحيين) لا خيار لهم الا بين الاسلام والسيف . وبين المسلم به أن هذه المشكلة ليست لها أهمية تذكر اليوم ، وهو ما قد يفسر الصمت عنها . الا أن الكتاب الذين يتناولون هذا الموضوع بالفعل يستخلصون أن أولئك العرب الوثنيين قد اقترفوا عدوانا على المسلمين ومن ثم أصبح قتالهم له ما يبرره من ذلك (٥٠) . ومع ذلك فإن هناك من الكتاب من يسلّمون بأن هذه الجماعات تستثنى من مبدأ حرية الدين ولا يمكن أن تمنح حق البقاء فى دينها اذ أن الشرك وعبادة الاوثان لا يمكن أن يسمح بهما فى أرض الاسلام :

» واستثنى الاسلام من ذلك مشركى العرب ، فقد شرع الجهاد لارغامهم على الاسلام لاسباب حكيمة لا تخفى على بصير ، اهمها : تطهير نفوس تلك الامة العظيمة من شرور الوثنية واستئصال شاقة الجهل والتوحش من جزيرة العرب التى هى وسط بين ممالك الشرق والغرب » (٥١) .

واذا استعرضنا ميدان الكتابات الحديثة عن الجهاد رأينا أن الكتاب المحدثين يؤكدون الجانب الدفاعى من الجهاد ، ويرون أن الجهاد خارج اراضى الاسلام لا يسمح به الا اذا قامت عوائق ضد نشر الدعوة الاسلامية نشرًا سليما او كان المسلمون الذين يعيشون بين ظهرانى غير المؤمنين موضعًا للقهر والاضطهاد . على أن الكتاب الاصوليين من ناحية اخرى لا يبتعدون عن العقيدة التقليدية ويؤكدون الجانب التوسعى (٥٢) . وقد ذكرت فى الفقرة الثانية من الفصل الثالث ظهور اتجاه دفاعى معاصر

في الهند في النصف الاخير من القرن التاسع عشر ، وكان من اول المتحدثين بلسان هذا التيار الفكرى سيد احمد خان الذى كتب في ١٨٧١ ، مشيرا الى الموقف في الهند :

« **اولا ما هو الجهاد ؟ انه الحرب دفاعا عن الايمان في سبيل الله . ولكن له شروط وهو غير مشروع الا بتحقيق هذه الشروط ، فيجب ان يكون الجهاد ليس فقط ضد الذين كفروا بل (وصدوا عن سبيل الله) ايضا (مستهل سورة محمد) . وقد ذكر كل فقهاء الشريعة في العصور جميعا سواء كانوا من مكة او من شمال الهند او من غيرها ان الشرط الجوهرى للجهاد من جانب المسلمين المحميين ، ضد الدولة المسيحية التى تحميهم ، هو وجوب وجود قهر ايجابى فعلى او تعويق للمسلمين عن ممارسة دينهم وليس مجرد حجب التأييد والمناصرة على نحو سلبى ولا مجرد غياب اعلان الدين ، وفضلا عن ذلك فان هذا القهر والتعويق اللذين يبرران الجهاد يجب ان يوجد في المسائل الدينية لا في المسائل المدنية البحتة ، وان يمس أسس احد اركان الاسلام لا ان يمس فقط وجود الزوايا او صيانة قبور الاولياء (وهو ما يعتبره المسلمون المتشددون ، على اى حال ، زندقة) ولا مجرد ادارة البلاد عن طريق الموظفين المسلمين ، فهذه الاخيرة كلها مجرد مظاهر للامتناع السلبي عن الدين، اى مظاهر سلبية للكفر وليست من انواع الظلم الايجابى او صد المؤمنين عن ممارسة دينهم وهو وحده الذى يبرر الجهاد » (٥٣) .**

ولم يكن احمد خان هو وحده الذى عبر عن هذه الآراء ، فقد شاركه فيها كثير من معاصريه (٥٤) ومن ثم فان احمد خان والكتاب الهنود المحدثين اذ يعرضون هذه الحجج فانهم يقيدون من نطاق فريضة الجهاد تقييدا شديدا . فلم يكتفوا بأن يؤكدوا بأن الجهاد هو أساسا دفاعى ، ولكنهم

قيدوا هذا بالدفاع ضد القهر الدينى الذى يمس أحد أركان الاسلام أى الفرائض الخمسة للاسلام وهى اعلان الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج ، ومن ثم فهم يخرجون عن مبررات الجهاد كل أنواع القهر السياسى الأخرى ، ويقيمون فاصلا بين الميدان الدينى والميدان السياسى . وهو تجديد واضح بالنسبة لدين يرى أنه يحكم كل مجالات النشاط الإنسانى . وهذا التفسير المعتدل لنظرية الجهاد قد نجم عن أن البريطانيين قد اعتبروا الهنود المسلمين هم المحرضون الأساسيون فى ثورة ١٨٥٧ ، ومن ثم فقد كانوا لا يثقون بهم يضطهدونهم ، بينما يحابون الهنود الهندوكيين فيما يتعلق للوظائف الحكومية ومناصب الضباط فى الجيش . وقد كانت هذه الوظائف والمناصب ، على وجه الدقة ، هى التى يعقد عليها المسلمون من الطبقات العليا والوسطى لكسب عيشهم ، ومن ثم فقد أرادوا اظهار أن الاسلام دين جدير بالاحترام وأن نظرية الجهاد لا تعوق الولاء فى خدمة الامبراطورية البريطانية . وكانوا يهدفون بما بنشرونه عن الجهاد فى ذلك الحين هدفين :

« ان الهدف الاول الذى اسعى اليه ان يعرف المحميون الجاهلون بالنصوص وشروط الاسلام المتعلقة بالجهاد هذه النصوص وتلك الشروط ، والا يقيموا تحت وهم ان واجبهم الدينى هو ان يشنوا الحرب ضد شعب آخر مجرد ان هذا الشعب يمارض الاسلام . ومن ثم تقاح لهم النجاة من الفتنة والتمرد عن طريق معرفة النصوص والشروط الثابتة فى دينهم اما الهدف الثانى فهو ان يعرف غير المحمدين والحكومة التى يعيش المحميون فى كنفها، ان المحمدين لا يعتقدون بمشروعية القتال ضدهم او ان واجب المحمدين يقضى عليهم بالتدخل فى حياة وأموال الآخرين أو أننا ملزمين باجبار الآخرين على الدخول بالقوة فى الديانة المحمدية او على نشر الاسلام بالسيف . وسوف تكون النتيجة التى تنجم

**عن هذين الهدفين ، فيما آمل أن تتوثق عرى الوفاق بين الحكام
والحكومين ، وبين الرعايا البريطانيين عامة والمحمدين ، حتى
يستقر الأمن والسلام دائما في هذه البلاد (٥٥) .**

وما أن جاءت نهاية القرن التاسع عشر حتى شاعت في الهند ،
الأوسط وخاصة في مصر فكرة أن الجهاد حرب دفاعية ، عن طريق
مؤلفات الشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا (٥٦) إلا أنهما لم ينبعا
التفسير الضيق الذي تقدم به الكتاب الهنود المحدثون ، بل كانوا يؤكدون
بجلاء أن فرض الجهاد ينطبق أيضا في حالة ما إذا قام أحد المعتدين الأجانب
بغزو أرض الإسلام لأسباب سياسية واقتصادية . ومن ثم فقد كان
باستطاعتها أن يرجعا إلى نظرية الجهاد لمقاومة الغزو الاستعماري .
ومعظم الكتاب في الوقت الراهن ينضوون تحت هذا التيار الدفاعي في تفسير
الجهاد ، وإن كان يظهر في الفترة الأخيرة أن ثمة تغيرا راديكاليا يحدث
في اتجاه تفسير أقرب إلى الأصولية . ولكن الكتب المدرسية التي تستخدم
في التعليم الديني في مصر كلها نصف الجهاد بأنه حرب دفاعية (٥٧) .

ويصدر الكتاب المحدثون من منطلق أن الجهاد لا يقوم إلا رد فعل ضد
العدوان الخارجي . وقد عبر الشيخ محمد رشيد رضا عن هذه الفكرة
على النحو التالي :

**« وكل ما ورد في أحكام القتال في القرآن كان المراد به مدافعة
الاعداء الذين يحاربون المسلمين لأجل دينهم » (٥٨) .**

وهم يتصورون عدة أشكال من العدوان التي يصبح الجهاد ضدها
مشروعا ، مثل الهجوم المباشر على أرض الإسلام أو شبهته ، وكذلك ظلم
المسلمين المقيمين خارج حدود الدولة الإسلامية . ذلك أن مساعدة هؤلاء
المسلمين والقيام بنشاط الدعوة للإسلام تعتبر عندهم دفاعا ضد الهجوم
على حرية الدين . وهم يستمدون حججهم الأساسية في ذلك من القرآن

الكريم . والقرآن يفيض بالآيات التى تتصل بالعلاقة مع الكفسار ، وهى آيات تتراوح من الامر بالدعوة الى الاسلام بالحسنى الى الامر بقتالهم دون قيد ولا شرط . وقد وجد الفقهاء فى العصور التاريخية للاسلام ، حلا لهذا التناقض كما رأينا فى الفقرة الرابعة من الفصل الثانى باللجوء الى فكرة النسخ . فافترضوا أن الامر بقتال الكفار دون قيد ولا شرط ، وهو الامر الذى يرد فى الآيات التى نزلت فى آخر مراحل حياة النبى ، قد نسخ كل الاحكام الاخرى ، وذلك تأسيسا على التطور التدريجى للعلاقة بين النبى والكفار والذى انعكس فى القرآن . الا أن الكتاب المحدثين قد رفضوا هذا المنهج فى التفسير . واعتبروا أن الآيات التى تحدد أسباب الحرب ضد غير المسلمين هى الآيات التى تذكر هذه الأسباب صراحة وهى آيات قد نزلت بصفة عامة فى المرحلة قبل الاخيرة التى اباح الله فيها للمؤمنين ان يقاوموا هجمات الكفار . واهم هذه الآيات هى الآيات الكريمة : من سورة البقرة (١٩٠) : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلوكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » ، و (١٩٢) : « فان انتهوا فان الله غفور رحيم » ، و (١٩٤) ، « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » . والآية الكريمة من سورة النساء (٧٥) : « وما اكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا » ، ومن السورة نفسها (٩٠ ، ٩١) : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقتوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا . . . فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقتموهم » . ومن سورة التوبة (١٢ — ١٣) : « وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدعوكم اول مرة اتخشونهم فالله

أحق أن تخشوه أن كنتم مؤمنين » . ومن سورة الانفال (٦١) : « وان جنحوا
للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم » . ومن سورة
المتحنة (٨) : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم
من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » .

ان أحد الكتاب المحدثين ، بعد أن أورد هذه الآيات وأمثالها ، يقول :

« اقرأ هذه الآيات تأمل كل ذلك لتعلم ان هذه الآيات

**نزلت في : أن قوم مردوا على الفتنة ، واصلت فيهم عوامل الفساد
حتى لم يصبح للعهود في نظرهم قيمة ، ولا للفضيلة عندهم ميزان ،
وليس من شك في أن قتال هؤلاء . وتطهير الأرض منهم ، والقضاء
على فتنهم إنما هو من قبيل الخير العام ، يسدى إلى
الإنسانية جمعاء » (٥٩) .**

لقد أخذ المحدثون الآيات الكريمة السابقة باعتبارها حاسمة في شأن
العلاقة مع الكفار ، ومن ثم فقد اضطروا إلى إعادة تفسير الآيات التي
كانت تفهم تقليديا على أنها تأمر بقتالهم دون قيد أو شرط . ولقد قاموا بهذه
المهمة عن طريق التفسير المقارن للآيات . وعلى ذلك فإن الآية الكريمة من
سورة التوبة (٥) : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد » . وهي التي تفسر
تقليديا باعتبارها آية سيف ، يجب أن تفهم في رأي المحدثين ، في سياق
الجزء من سورة التوبة الذي نزل ضد أهل مكة بعد أن نكثوا بعهودهم مع
المسلمين ، وهو ما يجب أن يعتبر انسبب المباشر للامر بالقتال في تلك الآية
وان لم يذكر السبب صراحة فيها . وينفس الاسلوب تفسر الآية الكريمة
من سورة التوبة (٢٩) : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

فالمحدثون ينكرون أن هذه الآية تتضمن أمرا بالقتال دون قيد ولا شرط ضد كل أهل الكتاب أى اليهود والنصارى حتى يدفعوا الجزية ، وإنما يستخرجون من السياق أن المعنى بذلك هم اليهود والنصارى الذين نكثوا عهودهم وهاجموا دعوة الرسالة المحمدية . ومن الحجج الأخرى التى تؤيد هذا التفسير قول الآية الكريمة « وهم صاغرون » فذلك يتضمن وفقا للكتاب المحدثين أنهم فى البداية كانوا مكابرين معاندين ومن ثم كان المسلمون على حق فى قتالهم . كما أن هذه الآية تشير الى أن الكفر ليس وحده سببا فى قتال أهل الكتاب ، فلو كان ذلك صحيحا لوجب قتالهم حتى يدخلوا الاسلام ولما توقف عندما يدفعون الجزية . أما الآية الكريمة من سورة التوبة (١٢٣) : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين » . فقد رأينا فى الفقرة الثانية من الفصل الرابع أن هذه الآية يجب أن تتخذ بمثابة توجيه تكتيكي والا تعند أمرا عاما بقتال الكفار ، وأخيرا فقد كان على الكتاب المحدثين أن يعالجوا الماثور عن أبى بكر عندما قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . ففسروا كلمة الناس بالمعنى الضيق وهو معنى المشركين من العرب الذين اقترفوا العدوان ضد المسلمين .

ويرى الكتاب الأصوليون (٦٠) كذلك أن الجهاد يهدف الى الدفاع عن الاسلام . ولكنهم يدحضون رأى القائل بأن ذلك هو هدفه الوحيد ويؤكدون على العكس وظيفته الجهاد فى الدعوة للاسلام ونشره . والاغراض الأساسية للجهاد فى رأيهم هى انتهاء سيطرة الانسان على الانسان وسيطرة القوانين الموضوعة من الانسان ، والاعتراف بحاكمية الله وحده وقبول الشريعة قانونا وحيدا . والجهاد فى السعى لتحقيق هذه الاهداف عندهم نضال ثورى دائم من أجل الانسانية كلها :

« فان الاسلام لا ينظر الى مصلحة امة دون امة ولا يقصد الى النهوض بشعب دون شعب ، وكذلك لا يهتم في قليل ولا كثير ان تملك الارض وتستولى عليها هذه المملكة او تلك ، وانما تهمه سعادة البشر وفلاحهم . وله فكرة خاصة ومنهاج عملي مختار لسعادة المجتمع البشرى والصعود به الى معارج الفلاح . فكل حكومة مؤسسة على فكرة غير هذه الفكرة ومنهاج غير هذا المنهاج ، يقاومها الاسلام ويريد ان يقضى عليها قضاء مبرما فان غايته استعلاء فكرته وتعميم منهاجه واقامة الحكومات وتوطيد دعائمها على اساس هذه الفكرة وهذا المنهاج ، بصرف النظر عن يحمل لواء الحق والعدل بيده ومن تنكس بذلك راية عدوانه وفساده ؟ والاسلام يتطلب الارض ولا يقتنع بقطعة او جزء منها ، وانما يتطلب ويستدعى المعمورة الارضية كلها ، ولا يتطلبها لتستولى عليها وتستبد بمنابع ثروتها امة بعينها ، بعد ما تنتزع من امة او امة ثتى ، بل يتطلبها الاسلام ويستدعيها ل يتمتع الجنس البشرى بأجمعه بفكرة السعادة البشرية ومنهاجها العملى اللذين اكرمه الله بهما وفضله بهما على سائر الاديان والشرائع . وتحقيقا لهذه البغية السامية يريد الاسلام ان يستخدم جميع القوى والوسائل التى يمكن استخدامها لاحداث انقلاب عام شامل ويينزل الجهد المستطاع الوصول الى هذه الغاية العظمى ، ويسمى هذا الكفاح المستمر استنفاد القوى والبالغ واستخدام ثتى الوسائل المستطاعة « بالجهاد » (٦١)

ويهدف هذا البرنامج وهذا التصور الى اقرار نظام اسلامى للمجتمع تكون الشريعة فيه هى المبدأ السائد :

« ويعلم (اى الاسلام) تحرير الانسان فى الارض من العبودية لغير الله ، ومن ثم لم يكن بد للاسلام ان ينطلق فى الارض

**ازالة الواقع المخالف لذلك الاعلان العام .. بالبيان والحركة
مجتمعين .. وان يوجه الضربات للقوى السياسية التي تعبد
الناس لغير الله اى تحكمهم بغير شريعة الله وسلطانة — والى
تحول بينهم وبين الاستماع الى (البيان) واعتناق (العقيدة)
بحرية لا يتعرض لها السلطان . ثم لى يقيم نظاما اجتماعيا
واقتصاديا وسياسيا يسمح لحركة التحرر بالانطلاق الفعلى —
بعد ازالة القوة المسيطرة — سواء كانت سياسية بحتة ،
او متلبسة بالعنصرية او الطبقة داخل العصر الواحد .**

**انه لم يكن من قصد الاسلام قط ان يكره الناس على اعتناق
عقيدة فهو يهدف ابتداء الى ازالة الانظمة والحكومات التى تقوم
على اساس حاكمة البشر للبشر وعبودية الانسان للانسان ..
ثم يطلق الافراد بعد ذلك احرارا — بالفعل — فى اختيار العقيدة
التي يريدونها بمحض اختيارهم بعد رفع الضغط السياسى عنهم
البيان المنير لارواحهم وعقولهم « (٦٢) .**

وتوضح هذه النصوص من أعمال الكتاب الاصوليين أسلوبهم
وطريقتهم فى العرض . والواقع ان ذلك هو الملمح الوحيد الذى يفرق بين
الاصوليين وبين النصوص التاريخية عن الجهاد . اذ انهما ، كلاهما ، يريان
نفس الراى فى العلاقة بين المسلمين والى الكفار . ولكن الكتاب الاصوليين
المحدثون قد غلفوا هذه الآراء القديمة بغلاف حديث ، عن طريق استخدام
عبارات مثل « الثورة الدائمة » و « تحرير الانسان » و « البرنامج العلى »
الى آخره ، وهى عبارات مستعارة كلها من القاموس السياسى الحديث .
ويتضح فى هذا الاسلوب تشابه ملفتا للنظر مع منشورات حركات
« المسيح » فى اوربا الغربية والولايات المتحدة الامريكية التى تستخدم
عبارات مشابهة ذات ايماءات سياسية تقدمية لتخفى وراءها رسالة

محافظة . وعلى خلاف المحدثين ، فإن الكتاب الاصوليين يعتقدون نظرية « المرحلية » التقليدية أى التطور التدريجى فى العلاقة بين النبى والكفار وهو التطور الذى انتهى بالامر بقتالهم دون قيد ولا شرط (٦٣) . وما يوضح الخلاف بين هذين الجماعتين من الكتاب تفسيرهما للآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٣) ، وسورة الانفال (٣٩) : « وقتلوهم حتى لا تكونوا فتنة ويكون الدين (كله) لله » . فيؤكد المحدثون على الجزء الاول من هذه الآية ويقولون ان القتال فى هذه الحالة مشروع دفاعا ضد الظلم والقهر (٦٤) ، بينما يؤكد الاصوليون على الجزء الثانى ويقرأون الآية باعتبارها أمرا بقتال الكفار من اجل اقرار النظام الاسلامى العالمى الذى تحكمه شريعة الله (٦٥) . ويتعرض المحدثون نتيجة لموقفهم الدفاعى لهجوم خطير يشنه عليهم الاصوليون الذين يتهمونهم « بالانهزامية » لانهم استسلموا للغزو الايديولوجى الذى شنه المستشرقون . ويرون ان ذلك هو السبب فى أنهم حولوا نظرية الجهاد التقليدية الى نظرية للحرب الدفاعية ، بتفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع كلا منها على حدة ، لا فى ترتيبها التاريخى ، وبمحاولة اثبات ان كل الحروب التى خاضها النبى كانت حروبا دفاعية :

« ونمضى لنرى اثر الحملة الاستشراقية الخبيثة على علماء المسلمين وكيف ردوا عليها ، ودافعوا عن الجهاد . وأعنى هنا بردود الذين هزموا روحيا وعقليا تحت ضغط الواقع الحاضر للمسلمين وأمام حملات المستشرقين والذين حاولوا ان يدفعوا عن دينهم تلك الشبهات دون ان يتدبروا خطورة ما يكتبون فقد راح هؤلاء العلماء يتلمسون الاعذار للجهاد ، يؤولون النصوص القرآنية المحكمة ويزيفون الوقائع التاريخية ليقولوا لهؤلاء المستشرقين اننا براء من الجهاد والسيف وقد فرض الجهاد لظروف طارئة مؤقتة وقد زالت بزوال السبب وليس للجهاد عندنا من هدف سوى (الدفاع عن النفس والارض التى نعيش عليها) » (٦٦) .

ويرى الاصوليون ان المرء لا يمكن ان يطبق مقولتى « هجومى »

أو « دفاعى » على الجهاد لأن الجهاد فى رأيهم نضال ثورى عالمى ، أما البحث عن تبرير أخلاقى للجهاد كما يفعل المحدثون فلا معنى له عندهم لأن أحكام القرآن لا تتطلب تبريرا . وإذا أردنا أن نطبق مقولتى « هجومى » أو « دفاعى » على الجهاد رأينا أن فيه جوانب هجومية وجوانب دفاعية . أما الجانب الهجومى فهو مقاومة كل الدول والحكومات طالما كانت قائمة على أسس مناقضة للإسلام ، وبخاصة إذا كانت قائمة على أساس حاكمية الإنسان . أما الجانب الدفاعية فهى أولا تلك الحقيقة الواضحة للعيان أن أرض الإسلام اليوم يجب أن يزداد عنها كقاعدة للتوسع ، وثانية أن الحركة الإسلامية تحمى الإنسان من كل العوامل التى تعوق حريته وتحرره سواء كانت هذه العوامل هى العقائد والأفكار الدينية أو الهياكل الاجتماعية أو النظم السياسية . فإذا أردنا أن نسمى الإسلام ساميا فعلىنا أن ننذكر ما يلى :

« فالإسلام حين يسعى إلى السلم ، لا يقصد تلك السلم الرخيصة ، وهى مجرد أن يأمن على الرقعة الخاصة التى يعتنق أهلها العقيدة الإسلامية . إنما هو يريد السلم التى يكون الدين فيها : كله لله . أى تكون عبودية الناس كلهم فيها لله ، والتى لا يتخذ فيها الناس بعضهم بعضا أربابا من دون الله » (٦٧) .

ونلقى هذه الكلمات الأخيرة الضوء على فرق آخر بين المحدثين والاصوليين . فالاصوليون يؤكدون على كلمات القرآن الكريم من سورة القوبة (٧) : « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله » ويرون أنه لا يباح عقد معاهدة سلام مع المشركين (٦٨) .

وهم لا يقبلون سلاما إلا نتيجة الانتصار النهائى للإسلام ، ولكن المحدثين من جانب آخر يقبلون مبدأ التعايش السلمى بين الدولة الإسلامية وسائر العالم ، واستنادا إلى الآية الكريمة من سورة الأنفال (٦١) : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله أنه هو السميع العليم » (٦٩) .

يرون فرضا على المسلمين أن يستجيبوا بالإيجاب إذا طلب العدو عقد معاهدة سلام حتى لو كانت لديهم شبهات — في رأى البعض — أن هذا الطلب مبنى على الغدر والخيانة ، أو أن العدو يريد أن يفيد من وقف القتال للاستعداد لحرب جديدة (٧٠) .

أن الخلاف بين المحدثين والاصوليين بشأن نظرية الجهاد إنما يعود الى خلاف جوهرى فى الموقف السياسى . ذلك ان المحدثين يقبلون الوضع الذين يعيشون فيه ، الى حد كبير . وسواء عن وعى أو عن غير وعى فقد تبنى المحدثون القيم الغربية التى شاعت فى العالم الاسلامى نتيجة للتغلغل السياسى والاقتصادى . وتهدف محاولاتهم لاصلاح الاسلام الى ادماج هذه القيم فى دينهم . ويبدو أنهم قد اطمأنوا الى تقسيم العالم الاسلامى دولا قومية ، وأن الاسلام عندهم مثل أعلى غامض قد يستدعى أحيانا فى سبيل قضايا سياسية معينة تتصل بالدين . بل لقد وافق الكتاب الهنود المحدثون فى النصف الاخير من القرن التاسع عشر على الحكم الاستعمارى ، وحددوا نطاق فريضة الجهاد حتى أخرجوا منها المقاومة ضد الاستعمار . ولم يذهب المحدثون المتأخرون الى هذا المدى فقد عارضوا السيطرة الاستعمارية ولكنهم قبلوا حقيقة أن الجهاد ضد الحكم الاجنبى إنما يقوم فى اطار الايديولوجية القومية العلمانية وأن الدين لا يقوم فى ذلك الا بدور ثانوى . ومن ثم فإنهم كثيرا ما يشارون الى الجهاد باعتباره نضالا « فى سبيل الوطن والدفاع عن الدين » (٧١) . ومع أن هذه الفكرة عن الجهاد تتفق تماما مع النظرية التقليدية التى تجعل الجهاد فرض عين كلما هاجم عدو خارجى أرض الاسلام ، الا أن العنصر الجديد يكمن فى العبارات الجديدة وفى استخدام كلمة « الوطن » (٧٢) ذلك أن كثيرا من المحدثين يرون أن مفهوم الجهاد قد أصبح موازيا لمفهوم الحرب الوطنية التى تخوضها دولة اسلامية ضد دولة غير اسلامية ، ومن ثم فإنهم يطبقونه على الحروب بين الدول العربية واسرائيل . وقد بلغ من هذا التوازي بين الفكرتين أن الشيخ

عبد الحليم محمود شيخ الجامع الازهر ، في اثناء حرب اكتوبر ١٩٧٣ قد نزع
عن الجهاد خصيسته الاسلامية الخالصة بان اعلن :

« ان الجهاد حق على الجميع لا فرق بين مسلم ومسيحي بل
هو الواجب الاول لكل من اظلمته سماء مصر وطن الجميع ...
والاستشهاد في سبيل الوطن هو الطريق الى الجنة هكذا تؤكد
كل الشرائع السماوية المنزلة على اهل الكتاب » (٧٣) .

ولكن الاصوليون من الناحية الاخرى لا يقبلون الوضع القائم ، فالمثل
الاعلى عندهم هو اقرار دولة اسلامية حقة تقوم على احكام الشريعة ،
والجهاد عندهم وسيلة لتحقيق هذا المثل الاعلى . وهم يخوضون كفاحهم
ضد كل الذين يقفون في وجه تحقيق هذا المثل الاعلى . ومن ثم ضد نظم
الحكم في تلك البلاد الاسلامية التي لا تطبق الشريعة ، وضد الدول الغربية
وضد الشيوعية ، وضد الصهيونية . والواقع انهم يواصلون النضال الذي
خاضته حركات الجهاد الاولى عندما كانت تحفزها كذلك مثل عليا تتضمن
اعادة بعث القوة والحيوية في الاسلام عن طريق العودة الى مبادئه الاصلية
الجوهرية . ولم تتغير الا لغتهم التي اصبحت لغة حديثة . وهم لا يقبلون
الفصل بين الدين والسياسة . فالدين عندهم بسيطر على كل اوجه النشاط
والعمل وهم من ثم يرفضون الايديولوجيات العلمانية مثل الايديولوجية
القومية .

والواقع ان الاتجاه التحديثي من ناحية والاتجاه الاصولي من ناحية
اخرى يمثلان نمطين مختلفين من ردود الفعل بازاء التغلغل الغربى . فقد
واجهه المحدثون على نحو دفاعى اذ تبناوا القيم الغربية وقاموا بادخال
اصلاحات على دينهم في ضوء هذه الافكار المستوردة الجديدة وحولوا
الاسلام الى دين يتناسب مع النخبة المستغربة . اما الاصوليون فقد واجهوا
التغلغل الغربى على نحو يؤكد الذات ، برفض كل شئ غربى وتأكيد القيم
الاسلامية الحقيقية . وينعكس هذان الاسلوبان في الرد على الغرب على
وجهة نظر الاتجاهين بشأن نظرية الجهاد .

• — تفسير جديد لعقيدة الجهاد : القانون الدولي الاسلامى :

أوضحنا فى الفقرات السابقة أن الكتاب المحدثين قد استندوا الى أن عقيدة الجهاد تتضمن مبدأ الحرب العادلة . وقد فصل بعضهم القول فى هذه النقطة تفصيلا مسهبا ، ففسروا هذه العقيدة باعتبارها القانون الدولي الاسلامى أو قانون الامم الاسلامى (٧٤) .

الا أن هذا المفهوم ليس فى الواقع مفهوما جديدا (٧٥) . فنحن نستطيع أن نجد فى مؤلفات بعض الكتاب الاوربيين من القرن التاسع عشر . وقد رأى « بوتير » Putter ، وهو أحد الباحثين الذين كتبوا فى النصف الاول من القرن التاسع عشر أن المنطق يقتضى قبول الراى القائل بأن هناك قانونا دوليا اسلاميا مختلفا ، ذلك أن القانون الدولي العام لم يكن قد وجد بالفعل فى ذلك الوقت . وكان القانون الذى يحكم مجال العلاقات بين الدول الاوربية يسمى « القانون المسيحى الدولي » ويقتصر على الدول المسيحية الا أن هذا الوضع قد انتهى فى ١٨٥٦ عندما سمح للامبراطورية العثمانية بأن تتمتع بميزات « القانون العام والوفاق فى أوربا » ومن ثم فقد القانون الدولي بالتدريج طبيعة المسيحية الصرفة . ولكنه لم يصبح قانونا عالميا بحق الا فى الفترة الاخيرة ، اذ كان تطبيقه مقصورا على الامم «المتدينة» . وهكذا ظلت كل الامم الاسيوية والافريقية تقريبا فى خارج نطاق القانون الدولي . ونتيجة لهذه الطبيعة الخاصة لهذا القانون الدولي الغربى كامن السهل ان تظهر فكرة قانون دولى اسلامى . الا أن هناك فرقا جوهريا بين المفهومين . ذلك أن القانون الدولي المسيحى ، والحديث ، كلاهما ، مبنى على أنه يعتبر ملزما لكل الدول المعنية . وعلى هذا الاساس فان كليهما يضع احكاما للعلاقات الدولية تقتصر فى حالة القانون الدولي المسيحى على الامم المسيحية . أما القانون الاسلامى فلا يعنى بالعلاقات بين الدول الاسلامية ذلك انه لا توجد الا دولة اسلامية واحدة وفقا للمثل الاعلى . ومن ثم فلن هذا القانون يهدف الى تزويد المسلمين بمقنن للسلوك فى علاقاتهم مع غير

المسلمين . وبالتالي فان أحكامه لا تلزم الا المسلمين سواء كانوا أفرادا أو
رئيس الدولة أى الامام . ولا يعنى هذا القانون بمسألة ما اذا كان غير
المسلمين يرون أحكامه ملزمة لهم أيضا . ونتيجة لأن الدعوى الاسلاميه
عالمية فانها لا تعترف بغير المسلمين ولا بالدول غير الاسلاميه كشخصيات
قانونية على قدم المساواة مع المسلمين والدول الاسلاميه .

وهكذا نجد الاحكام الاسلاميه داخلية وصادرة من جانب واحد تماما .
بالضوء على ذلك فى الاحكام التى تتعلق بأسرى الحرب . فتفصل هذه
الاحكام ، من ناحية ، كيف يجب على المسلمين أن يعاملوا الأسرى . وتتقضى
من ناحية أخرى بأحكام معينة فى كيفية تصرف المسلمين عندما يقعون فى أيدي
الاعداء . ولكن القانون الاسلامي لا يعنى على الإطلاق بما اذا كان الاعداء
يرون الاحكام ملزمة لهم أيضا أم لا يرون ذلك وباستثناء الالتزامات المترتبة
على المعاهدات فان غير المسلمين — طالما كانوا لا يتمتعون بالامان ، وطالما
لم يكونوا ذميين — لا يمكن أن يزعموا لانفسهم أى حق من الحقوق بمقتضى
القانون الدولي الاسلامي (٧٦) .

ونظرا للخلاف بين النظرية الاسلاميه وبين ما يفهم اليوم بوصفه القانون
الدولي (٧٧) فان الكتاب الاوربيين المعاصرين ينكرون على نظرية الجهاد
صفة القانون الدولي (٧٨) ، أو يطلقون عليها على الأكثر ، « شبه
القانون الدولي » .

وسوف أعالج فيما يلى موضوعين : أولا ، كيف يرى المسلمون
المحدثون العلاقة بين القانون الدولي الاسلامي والقانون الدولي الوضعي ،
وقابلية النسق الاسلامي للتطبيق .

والموضوع الثانى عرض موجز لكيفية وصف هؤلاء الكتاب ، الآن ،
للقواعد العملية فى القانون الدولي الاسلامي .

ومع أن معظم هؤلاء الكتاب يعتقدون أن القانون الدولي الاسلامى نسق على ، الا أنهم يعتقدون فى الواقع النظرية التقليدية ، اذ أنهم يعرفونه بأنه قانون داخلى للمسلمين فى علاقاتهم بغير المسلمين بغض النظر عما اذا كان غير المسلمين يقبلون طبيعته الملزمة لهم أم لا يقبلون .

ومن ثم نجد التعريفات التالية للقانون الدولي الاسلامى :
« مجموع القواعد التى يفرض تطبيقها على المسلمين وحدهم لتنظيم علاقاتهم فى الحرب والسلام مع غير المسلمين سواء اكلوا افراداً أم دولا ، فى بلاد الاسلام او خارجها » (٨٠).

« ذلك الجزء من القانون واعراف البلاد والالتزامات المترتبة على المعاهدات الذى تطبقه دولة اسلامية قانونية *Du jure* او فعلية *De facto* فى تعاملها مع دولة اخرى قانونية او فعلية وهو يتوقف تماماً ، وبالاقتصار ، على ارادة الدولة الإسلامية » (٨١) .

« مجموع القواعد والممارسات التى يقضى بها الاسلام او يبيحها فى العلاقات الدولية » (٨٢) .

ومع أن الكتاب الآخرين لا يعطون تعريفات محددة فى هذا المجال الا انه من الواضح فى كتاباتهم أنهم يعتقدون النظرية التقليدية . وهناك كاتبان اثنان فقد يتصوران صراحة امكانية تطبيق القانون الدولي الاسلامى بين الدول الاسلامية المنفصلة . ومع أن ذلك يعارض النظرية التقليدية التى لا تعترف الا بدولة اسلامية واحدة ، فإنهم يحتجون أن القرآن قد سمح بانقسام العالم الاسلامى الى وحدات اسلامية منفصلة فى الآية الكريمة من سورة الحجرات (٩) : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تقىء الى أمر الله فان فاعت فاصلحوا بينهما بالعدل واقتسطوا ان الله يحب المقسطين » (٨٣) .

ومعظم الكتاب لا يناقشون صراحة المشكلة التي تثور من جراء دعوى العالمية التي يتخذها لنفسه كل من القانون الدولي الاسلامي والقانون الدولي الحديث . فهم يملكون عليها من الكرام او يمسونها على نحو غامض ومتناقض . والنصوص التالية من كتاب واحد بعينه تقدم مثالا واضحا على هذا الموقف الملتبس :

« ومن الواضح انه ليس من الضروري انه يجب ان توجد مجموعة واحدة فقط من القواعد ، او نسق واحد للقانون الدولي في نفس الوقت ، تحكم سلوك كل دول العالم ، بل يمكن ان توجد عدة انساق للقانون الدولي ، وهي قد وجدت في الواقع في اجزاء مختلفة من الارض » (٨٤) .

« فنحن نستطيع الآن ان نرى ان الاجزاء التي تتعلق بموضوعنا من القرآن والسنة تشكل قانونا وضعيا دائما للمسلمين في معاملاتهم الدولية » (٨٥) .

« ان القانون الدولي الحديث ، المطبق عمليا في العالم كله ، هو في الواقع القانون الذي ترجع اصوله الى اوربا الغربية » (٨٦) .

« ان المواثيق الدولية بشأن قانون الجو هي الآن جزء من القانون الاسلامي طالما صدقت عليها الدول الاسلامية المستقلة » (٨٧) .

ويتجنب الكتاب هذه المشكلة اذ يقدمون كتاباتهم باعتبارها دراسات تاريخية او مقارنة ، وهو أسلوب يريدون به ان يثبتوا ان معيار القانون الدولي الاسلامي ، من حيث امكانية تطبيقه على الاوضاع المعاصرة ، ومن حيث الاجكام الانسانية المنضمة فيه ، هو معيار يضارع معايير القانون الدولي الوضعي بل يتفوق عليها (٨٨) . الا ان بعض الكتاب مع ذلك يرون

امكانية تطبيق القانون الاسلامى ، مستقبلا ، فى ميدان العلاقات الدولية :

« يجب ان نتذكر ان المادة (٣٠) من لائحة محكمة العدل

الدولية تذكر ان كتابات المؤلفين المؤهلين تاهيلا عاليا والمنتمين الى

امم اخرى مصدر ثانوى للقانون (٨٩) وحتى الآن لم تدخل

الا مؤلفات فقهاء القانون الاوربيين وحدها باعتبارها شواهد

قانونية ومن المأمول فيه بازدياد التعاون بين الدول الاسلامية

وتمسكها بتطبيق القوانين الاسلامية والنظام القضائى الاسلامى

ان تتخذ مؤلفات الفقه الاسلامى بين الحين والآخر شواهد قانونية

وان يعول عليها فى هذا المجال . ويقتضى الامر الاعتراف بمزايا

القانون الاسلامى خاصة وان الدول الغربية لم تعد تتمتع بالمكانة

العليا فى معظم البلاد الاسلامية التى تحررت من السيطرة الاجنبية

واخذت تعيد اكتشاف تراثها الحضارى » (٩٠) .

ويبرر كاتب آخر تفسيره الجديد للعقيدة التقليدية استنادا الى الزعم

بأن هناك اليوم اتجاه متزايد فى العالم الاسلامى لاعادة بعث الاسلام وتطبيق

مفهوماته . وهو يرى ان العقيدة التقليدية المتزمتة من شأنها ان تسبب

شقاقات بين الدول الاسلامية والدول غير الاسلامية : « لقد حان الوقت

لادخال تفسير كاف يخدم قضية الامن والسلام العالمى . وبغض النظر عن

تفاصيل كثيرة لها اهميتها الكبيرة ، فان النظرية القانونية الاسلامية تعتبر

متقدمة على الفكر الحديث فيما يتعلق بالمشاكل الجوهرية للقانون

الدولى » (٩١) . وأخيرا فقد اقترح استخدام مبادئ القانون الدولى

الاسلامى باعتبارها شكلا اقليميا من أشكال القانون الدولى يطبق فى محكمة

العدل العربية المقترح انشاؤها (٩٢) .

ومن الخصائص الهامة للكتابات التى تتناول القانون الدولى الاسلامى

ان كل هذه الكتابات تقريبا تؤكد ان القانون الدولى الاسلامى ، على الاقل

من حيث مبادئه ، متفوق على القانون الدولي الوضعي (٩٣) . والحجة التي يجدها المرء في أغلب الاحيان هي ان القانون الدولي الاسلامي يستطيع أن يفخر بماض عريق استمر ثلاثة عشر قرنا بينما لم ينشأ النسق الحالي للقانون الدولي الا منذ أربعمئة سنة فقط ، وأن المبادئ الانسانية السامية التي يتضمنها القانون الدولي الاسلامي قد صيغت وطبقت في وقت كانت العلاقات الدولية في سائر أنحاء العالم تحكمها الفوضى البربرية وقانون الغاب الهمجى . ويطلق على محمد الشيباني ، أول مؤلف مسلم وضع كتابا كبيرا افردته « للسير » اى للقانون الاسلامي الذي يتناول العلاقات مع غير المسلمين « هوجو جروتويس الاسلام » . وبالإضافة الى ذلك فان هناك مقولة قد شاعت ووجدت أنصارا كثيرين من بين الكتاب المسلمين ، مؤداها أن القانون الدولي الاوربي قد تأثر تأثرا كبيرا بالشرعية عن طريق الاتصالات بين الثقافات في أثناء الحروب الصليبية في اسبانيا. وكان E.nys (٩٤) والبارون ميشيل دى توب Baron michel de l'aube (٩٥) أول من افترضوا تأثيرا معيناً للقانون الاسلامي على القانون الدولي الغربي . وقد اشتط الكتاب المسلمون بهذه المقولة ، واصبحوا يقدمونها عادة بشكل مبالغ فيه كثيرا (٩٦) . ولنا أن نذكر عرضا أن هذه الفكرة نجد موازيا لها في الحجة القائلة بأن القانون المدني الاوربي مدين الى حد كبير للشرعية الاسلامية (٩٧) .

ويرى الكتاب المسلمون أيضا شواهد أخرى على تفوق القانون الدولي الاسلامي في تلك الحقيقة المرموقة ان القانون الاسلامي منذ نشأته قبل ثلاثة عشر قرنا قد نادى بمبادئ لم يعترف بها القانون الدولي الحديث الا في الفترة الاخيرة فقط . وأهم هذه المبادئ مبدأ المساواة والمعاملة بالمثل الذي لم يقبله القانون الدولي الحديث الا مع انشاء هيئة الامم المتحدة . اما قبل ذلك فقد أخذ بالترقة بين الامم المسيحية والامم الوثنية .

وهي تفرقة حلت محلها بالتدريج تفرقة أخرى بين الامم المتحدنية والامم

غير المتخذة أو المتوخشة التي أنكرت عليها الشخصية الدولية الكاملة ويسهب الكتاب المسلمون في تفصيل هذه التفرقة و يقيمون بازائها مبدأ المساواة والمعاملة بالمثل كما كفلتها آيات كريمة من القرآن مثل سورة البقرة (٢١٣) « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . والآية الكريمة من سورة الممتحنة (٨) : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » . والآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٤) : « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله ان الله مع المتقين » (٩٨) والواقع ان هذه الدعاوى عن أن الاسلام يعترف بالمساواة بين الناس جميعا وبالمعاملة بالمثل في العلاقة بين الدول ليست أكثر من شعارات مجانية لا تلزم بشيء ، ذلك أن هؤلاء الكتاب عندما ينزلون الى تفاصيل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين لا يكادون يختلفون عن النظرية التقليدية ويحتفظون بالتفرقة الشرعية بين المسلمين وغير المسلمين ، وبين الدول الإسلامية وغيرها من الدول . وليس هناك الا كاسب واحد يحاول ان يعطى شكلا محددًا وتفصيليا الى حد ما لفكرة مجتمع الدول المتساوية في القانون الدولي الاسلامي . فهو يرى ان هذا المجتمع لا يتضمن كل الدول ، لان-عضويته تخضع لشروط معينة . ويؤسس هذا الكاتب نظريته على الآية الكريمة من سورة آل عمران (٦٤) : « قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله » ويرى هذا الكاتب ان « كلمة سواء » تعنى « كلمة على أساس المساواة واتفاقا » ثم يمضى في تفسيره قائلا :

« ان هذه الآية باللغة العربية انن تعنى اتفاقا يدعى اليه
اهل الكتاب ومبيننا على مبدأ المساواة القانونية اذ ان الشرط
الوحيد هو التسليم بان الله واحد ولا ان يكونوا مسلمين . ومن وجهة
نظر اسلامية فان التسليم بان الله واحد هو الشرط الاول لاقرار
علاقة سلمية بين المسلمين وغير المسلمين . وبعبارة اخرى
لاستطيع الدولة الاسلامية ان تقبل الارتباط بدولة اخرى بمصالح
مشتركة الا اذا كانت حضارة هذه الدولة مبنية على فكرة ان الله
واحد . والقانون الدولي الاسلامي لا يبيح لدولة ما ان تدعى الحق
في المساواة القانونية الا اذا بلغت درجة معينة من المدنية اى عندما
تشكل حضارتها على فكرة ان الله واحد » (٩٩) .

ويقارن هذا الكاتب بين ذلك القيد وبين شروط العضوية في الامم
المتحدة كما جاءت في المادة الرابعة من ميثاق الامم المتحدة :
« العضوية في الامم المتحدة مباحة لجميع الدول الاخرى المحبة
للسلام والتي تأخذ نفسها بالالتزامات التي يتضمنها هذا الميثاق ، والتي ترى
الهيئة انها قادرة على تنفيذ هذه الالتزامات رغبة » (١٠٠) .

ويشير هذا الكاتب الشكوك عما اذا كانت البلاد الشيوعية « بماديتها
الجدلية » يمكن ان يسمح بقبولها في نطاق القانون الدولي (١٠١) .

ومن الحجج الاخرى التي لا تقل أهمية في اقرار تفوق القانون الدولي
الاسلامي ، وفقنا للكاتب المحدثين ، طبيعته السلمية . ذلك انه منذ شأنه
قبل ثلاثة عشر قرنا قد اعترف بالسلم باعتباره العلاقة الجوهرية بين الدول
الاسلامية وغيرها من الدول . هذا الى انه قد وضع تعريفات قاطعة
لفكرة « الحرب العادلة » وفكرة العدوان — وهو اذا ما سلمنا بما
يقوله هؤلاء الكتاب — ما لم يستطيع القانون الدولي الوضعي ان يحققه

حتى الآن . واحيل الى الفقرة الثانية والفقرة الرابعة من الفصل الرابع لمزيد من التفصيل في ذلك وللحجج المستندة الى القرآن تأييدا لهذا الراى .

يمكن ان تقسم المؤلفات التى تتناول القانون الدولى الاسلامى ، بشكل عام ، قسمين . فبعض الكتاب يصدر عن المؤلفات الحديثة فى القانون الدولى باعتبارها نقطة انطلاق لهم ويقارنون الموضوعات المختلفة فيه بالاحكام الاسلامية . فاذا لم يستطيعوا ان يجدوا احكاما تتساق مع الموضوع ، وهو ما يحدث كثيرا ، فانهم يستخلصون هذه الاحكام بانفسهم استنادا الى تفسيرهم للقرآن والسنة . ومن ثم فانهم يعنون عناية كبيرة بالموضوعات النظرية ، من قبيل مصادر القانون الدولى الاسلامى ، وطبيعة قواعده ، والشخصية القانونية الدولية ، والسيادة ، والمعاهدات ، ونحوها (١٠٢) . اما الكتاب الاخرون فلا يخوضون فى نظريات وافكار القانون الدولى الوضعى بشكل متعمق . وهم يصدر عن النظرية التقليدية فى الشريعة ويعيدون تفسيرها وترتيبها لكى يصوغوها فى قالب نسق يستلهم الغرب الى حد يقل او يزيد . (١٠٣) وسوف اعالج فيما يلى ، أولا ، نقطتين لهما طبيعة نظرية كما يشرحها كتاب القسم الاول : فكرة الشخصية القانونية الدولية ، ومشكلة الطبيعة الالزامية للقانون الدولى . ثم امضى بعد ذلك الى عرض موجز للقواعد المحددة للقانون الدولى الاسلامى .

مازالت الشخصية الدولية موضوعا لجدل حاد فى القانون الدولى حتى اليوم . فقد اعترف القانون الدولى الحديث ، منذ زمن طويل ، بالدول ذات السيادة وحدها باعتبارها اشخاص قانونية .

وعلى سبيل الاستثناء وحده ، كما فى حالة الجرائم ضد الانسانية ، تطبق المعايير القانونية الدولية على الافراد مباشرة ، ولكن ذلك لا يهدد بعمامة الا عن طريق التشريع المحلى الذى يقن قواعد قانونية دولية .

ولم ترتفع الاصوات الا حديثا بالدعوة الى اسباغ الشخصية الدولية على الافراد وعلى الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) ولكن الراى السائد مازال يتردد فى ذلك ومازال على غير استعداد لاسباغها على اشخاص اخرى غير الدول ذات السيادة . ويتصل ذلك بالنظرية التى ترى ان هناك مجالين منفصلين ومتميزين للقانون : مجال القانون الدولى ، ومجال القانون المحلى . ويؤكد الكتاب المحدثون فى القانون الدولى الاسلامى ان الشخصية الدولية لا تثير مشكلة على الاطلاق فى الشرع الاسلامى ، لان هذا الشرع ، على وجه الدقة ، لا يسمح بالقسمة بين القانون الدولى والقانون المحلى . ذلك ان الشريعة تتجه باحكامها وقواعدها الى الافراد والى الجماعات على السواء . ومع ان النظرية التقليدية فى الشريعة لم تضع فكرا ما بالنسبة للشخصية الجماعية للجماعات ، الا ان الكتاب المحدثون ينادون بأن اسس هذا الفكر يمكن ان يوجد فى الايات التالية من القرآن الكريم من سورة الحجرات (١٣) : « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير » . ومن سورة آل عمران (١٠٤) : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر اولئك هم المفلحون » . ومن سورة الاسراء (١٥) : « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (١٠٥) .

ويسبب اهد الكتاب فى تفصيل نظرية الشخصية الجماعية فى القانون الدولى الاسلامى ويرى ان الشريعة تقدم معايير معينة لتحديد ما اذا كانت الشخصية الدولية تسبغ على جماعة اقليمية معينة وهى معايير افضل من معايير القانون الدولى الوضعى التى تقتصر على : الارض والسكان والحكومة ذات السيادة .

والاسلام ، كما يقول هذا الكاتب ، يضع المعايير التالية :

١ — الوحدة الاجتماعية الثقافية (وهو ما يدعى في الاسلام بوحدة الدين) .

٢ — القيادة السياسية الممثلة (فالخليفة في العصور التاريخية للاسلام يجب أن يعين بالاختيار الشعبي) .

٣ — وحدة النظام القانوني (وهو ما يدعى في الاسلام بوحدة الشريعة) . وهذه المعايير الثلاثة في رأيه يمكن أن تعالج الوضع الراهن في القانون الدولي الوضعي الذي ينكر الشخصية الدولية على الشعوب الواقعة تحت الاستعمار وعلى منظمات دولية معينة (١٠٦) .

وليس هناك اجماع في نظرية القانون الدولي المعاصرة على مصدر طبيعته الملزمة اى الزاميته . ولم يحل هذا الاشكال النظري حتى الان على نحو يدمو الى الارتياح . فمضى البعض ان هذا المصدر يعزى الى الارادة الذاتية للدول كلا منها على حدة الا ان القبول بذلك يتضمن أن الدول يمكن أن تخرج على الالتزامات التي يفرضها القانون الدولي بمجرد أن تسحب موافقتها . ولما كان القانون يستمد سلطته بالتحديد من نظام أعلى من نظام أشخاصه القانونية ، فقد رأى البعض أن الادارة الجماعية لكل الدول هي مصدر الطبيعة الالزامية للقانون الدولي اذ انها لا بد ان تصدر عن سلطة أعلى من ارادة كل دولة على حدة . الا أن ضعف هذه النظرية يكمن في انها تفترض وحدة بين الارادات المنفصلة . ولما كان تنازع المصالح بين الدول هو الاميل أن يكون القاعدة بدلا من الاستثناء ، فمن الصعب ان نفترض وجود هذه الارادة الموحدة . وابتعدت النظريات الاخرى عن هذه المبادئ الذاتية . فتعزوا احدى هذه النظريات الطبيعية الملزمة للقانون الدولي الى أن كل مجتمع يفترض احترام قواعد معينة لكفالة التضامن المتبادل اذ انه لو لم

يفعل ذلك لتوقف وجود هذا المجتمع . وهكذا نجد أساس القانون الدولي في «الوقعة الاجتماعية» التي تمثل في أن وجود المجتمع يعتمد على احترام أعضائه لقيود معينة وتتطور هذه القيود لتصبح معايير قانونية ملزمة عندما يكتسب أعضاء المجتمع وعيا واضحا بها . الا ان هذه النظرية يمكن ان تفسر وجود القانون ، لكنها لا تستطيع ان تفسر على وجه الدقة اساس طبيعته الملزمة نفسه . وهناك في النهاية مدرسة فكرية ترى ان صحة اية قاعدة قانونية يجب ان تستمد من قاعدة اخرى تحكم انشاء القاعدة الاولى . يفترض ذلك وجود معيار جوهري اسمى واعلى تستمد منه صحة كل القواعد الادنى منه . الا ان وجود مثل هذه القاعدة او المعيار يجب ان يؤخذ قضية مسلما بها ولا يمكن التحقيق منه ، مما يضعف قوته على التفسير . وبازاء هذه الخلافات والنظريات المتنازعة يقدم الاسلام كما يقول الكتاب المسلمون المحدثون ، حلا بسيطا واضحا : تستمد الطبيعة الملزمة من هذه الكفالة الدينية او المعنوية . ويجد المرء في القرآن حثا متكررا على الوفاء بالعهود مثل الاية الكريمة من سورة النحل (٩١) : « وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون » . والاية الكريمة من سورة الاسراء (٣٣) : « وأوفوا بالعهود ان العهد كان مسئولا » والاية الكريمة من سورة التوبة (٤) : « الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين » . ومعنى ذلك ان مبدأ الوفاء بالعهود هو معيار يكلفه الدين في الاسلام . وتأسيسا على الاية الكريمة من سورة التوبة (٤) ، فان هذا المعيار ينطبق ايضا في مجال العلاقات الدولية ، وهو على وجه الدقة ما يشكل تفوق الاسلام على القانون الدولي الوضعي (١٠٧) . ويحتج دعاة تطبيق الشريعة في ميدان القانون المدني والجنائي بالحجة نفسها ايضا (١٠٨) .

سوف اعرض الان لبعض القواعد المحددة في القانون الدولي الاسلامي كما.

بشرحها الكتاب المسلمون في الموضوع . لقد تناول كتاب آخرون كثيرا من هذه الموضوعات في تفسيرهم من جديد بعقيدة الجهاد التقليدية . وفي هذا العرض سوف اتبع الترتيب المنهجي الذي يضمه هؤلاء الكتاب للقانون الدولي الاسلامي . فهم عامة يضعون موضوعات القانون الدولي الاسلامي تحت عنوانين رئيسيين : العلاقات الدولية في وقت السلم ، والعلاقات الدولية في وقت الحرب .

والموضوعات التي تقع تحت العنوان الاول : مبدأ العلاقات السلمية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول ، الدبلوماسية ، والمعاهدات . الا ان هذا الموضوع الاخير — نظرا لمكانته النظرية الماثورة التي تتصل بالهدنة — يوضع تحت العنوان الثاني عند بعض الكتاب . وهذا العنوان الثاني ، وهو العلاقات الدولية في وقت الحرب ، يتضمن الموضوعات التالية : الحروب المفروعة والحروب غير المفروعة ، الانذار بالحرب وعلان الحرب ، معاملة اشخاص واموال الاعداء ، اسرى الحرب ، الامان ، وانتهاء الحرب .

ولن اتناول مبدأ العلاقات السلمية اذ قد تعرضت له في الفقرة الثانية من الفصل الرابع . ومما له دلالة ان الدبلوماسية تعالج باعتبارها مؤسسة قائمة في وقت السلم اذ ان ذلك يظهر رغبة الكتاب المحدثين في تأكيد الطبيعة السلمية لنظرية الجهاد . ذلك ان القاعدة التاريخية التقليدية الوحيدة التي تتعلق بالمبعوثين هي القاعدة القائلة بأنهم يمنحون الامان تلقائيا كما رأينا في الفقرة الثالثة عشر في الفصل الثاني . ولا معنى لذلك الا في حالة علاقات العداوة . لكن الكتاب المحدثين يضعون هذا الامان الذي يمنح تلقائيا على قدم المساواة مع المؤسسة الحديثة القائمة على الحصانة الدبلوماسية . ذلك ان كتب الفقه التقليدية لا تكاد تمس مسألة وضع الدبلوماسيين ، ومن ثم فان معظم الكتاب المحدثين يفصلون الكلام

في هذا الموضوع بإيراد امثلة تاريخية من الدبلوماسية بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول (١٠٩) .

ونتيجة للنظرية الاسلامية التقليدية التي لا تقبل وجود علاقات سلمية دائمة بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول ، فان كتب الفقه التقليدية لا تبحث الا ثلاثة انواع من المعاهدات : الامان المجامى ، الهدنة المؤقتة ، وعهد الذمة الدائم الذى يخضع السكان بمقتضاه لحكم الدولة الاسلامية ، ويسمح للسكان غير المسلمين ، في الحالة الاخيرة بالاستمرار في اعتناق دينهم وان كان عليهم ان يدفعوا ضريبة خاصة هي الجزية .

الا ان الكتاب المحدثين الذين ينادون بأن العلاقات بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول علاقات سلمية في جوهرها ، يؤكدون ان القانون الدولي الاسلامي يسمح بعقد كل انواع المعاهدات . فالدولة الاسلامية تستطيع في وقت السلم ان تعقد معاهدات تجارية دائمة ، ومواثيق الصداقة ، ونحوها وهم يؤسسون رأيهم على الاوامر القرآنية العامة التي تدعو الى الوفاء بالعهد وعلى قدوة النبي اذ روى انه قد عقد معاهدة مع يهود المدينة (١١٠) . واستهدفنا لوضع نظرية عامة بشأن المعاهدات الدائمة اضطر الكتاب المحدثون الى تنحية القيود التي تفرضها الشريعة على عقد الهدنة ، اذ ان معظم المذاهب الفقهية ترى ان الهدنة لا يمكن ان تعقد الا لأجل محدود . وصحيح ان الحنفية قد أباحوا الهدنة غير محدودة الاجل ، الا انهم ينصون على ان للامام الحق في نقض الهدنة كلما كان ذلك لصالح المسلمين (١١١) . ويرى الكتاب المحدثون ان هذا الشرط الضمني الاخير ، اى ان الهدنة تظل صحيحة طالما كانت في صالح المسلمين ، يشبه نظرية « شرط قينام الحالة الراهنة » في القانون الدولي الوضعي ولذلك فان رأى الحنفية مقبول لولا أنه يعارض ما يحث عليه القرآن بصفة عامة من الوفاء بالعهود كما يعارض الآية الكريمة من سورة الانفال (٥٨) : « واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء » التي

تتطلب أن تظهر دلائل موضوعية على الخيانة (١١٢) . أن ما يحث القرآن عليه في هذا الصدد بعامه وقدوة النبي في عقد حلف مع يهود المدينة ، هي الحجج التي تقام على النظرية التقليدية التي لا تبيح إلا الهدنة الموقوتة (١١٣) . وقليل من الكتاب من يذكر الشروط العامة لصحة المعاهدات وهم لا يعتمدون كثيرا عن النظرية التقليدية ، إذ يعددون المتطلبات التالية : يجب أن يعقد الامام أو وكلاؤه المعاهدات فإذا عقدها وكيل عنه فالمعاهدة تخضع لتصديق الامام حتى يتحقق من أن الوكيل لم يخرج عن حدود وكالته . ولا يجوز أن تتعارض نصوص المعاهدة مع القوانين الجوهرية في الاسلام . وهو ما يبنى على الحديث : **فايما شرط ليس في كتاب الله فهو باطل** (١١٤) . أما المعاهدات التي تعقد تحت الاكراه فهي باطلة ، إذ أن المعاهدة يجب أن تبنى على القبول المتبادل . وأخيرا يجب أن تكون نصوص المعاهدة محددة بحيث ينص بشكل واضح على حقوق وواجبات الطرفين على نحو لا يسمح بتفسيرات متغايرة . والقرآن الكريم يحذر من المعاهدات ذات النصوص الغامضة في سورة النحل الآية (٩٤) : « ولا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم » (١١٥) .

وتحت عنوان العلاقات الدولية في زمن الحرب ، وبعد المناقشة العامة التي تناولناها من قبل عن الحروب المشروعة وغير المشروعة ، نجد القواعد التي تحكم اعلان الحرب أو الانذار بها . وهو الشكل الحديث للدعوة الى الاسلام التي توجب النظرية التقليدية أن تسبق القتال (١١٦) . وعلى خلاف القواعد التقليدية يؤكد الكتاب المحدثون أن الانذار المسبق بالهجوم الذي تصحبه الدعوة الى الاسلام او الى قبول الجزية الزامى واجب في كل الاحوال فليس هدفه فحسب هو تحذير السكان المدنيين في ارض الاعداء من اندلاع القتال الوشيك بل يهدف ايضا الى ابلاغ العدو أن الاسلام يقاتل في قضية دينية لا من أجل الفتح لمجرد الفتح أو المكاسب الدنيوية . ويفخر هؤلاء الكتاب

بأن التعاليم الإسلامية في إعلان الحرب أهدم بثلاثة عشر قرناً من التقنين الدولي الحديث في هذا المجال كما جاء في لائحة لاهاي بشأن بدء الحرب في سنة ١٩٠٧ .
إلا أن هؤلاء الكتاب يسارعون إلى القول بأن هذه القواعد لا تكاد تحترم في الغرب ، إذ أن الهجوم المباغت قد أصبح هو القاعدة بدلاً من الاستثناء .
وهم يعزون هذه الظاهرة إلى الضعف الأساسي في القانون الدولي الوضعي الذي يفترق إلى كفالة دينية أو معنوية ، بخلاف القانون الإسلامي (١١٧) .

وقانون الحرب موضوع أثر لدى الكتاب المحدثين ، وهم ينتقون مجموعة مختارة من أكثر القواعد انسانية في كتب الفقه التقليدية (١١٨) ويقارنونها بالمواثيق الدولية الحديثة بشأن الحرب . ومن الأمثلة النموذجية الدالة في هذا المجال نورد النص التالي الذي يعدد الأعمال المحظورة حسب المواثيق الحديثة ثم يقول :

« وقد مر القول بأن الإسلام نهى عن كل ذلك ونهى عن أكثر منه ، نهى عن قتل جريح ، ونهى عن مقاتلته ونهى عن مقاتلة منلقى السلاح ، ونهى عن قتل الرهبان ورجال الدين وعن هدم الصوامع والبيع . ونهى الإسلام في الحرب عن التخريب في حين أن قواعد القانون الدولي الحالي أباحت تدمير الطرق والكبارى وكل ما يستفيد منه العدو في الحرب » (١١٩) .

وهم عادة يتبنون المعجم الحديث في القواعد التي تحكم الحرب ، ومن ثم يوضع حظر قتل النساء والأطفال والعجزة والشيوخ على قدم المساواة مع ما تحظره القواعد الحديثة من الهجوم على المدنيين . ولا يلقي هؤلاء الكتاب المحدثون اهتماماً بالتطور التكنولوجي الحديث للحرب ، إلا في أحيان قليلة .
ويخوض أحد الكتاب في مسألة ما إذا كان الإسلام يبيح استخدام القنبلة الذرية ، وتأسيساً على الآية الكريمة من سورة الأنفال (٦٠) : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ،

يستخلص هذا الكتاب أن انتاج القنبلة الذرية مباح الا أن استخدامها مقيد بشرط الرد على العدو أو الدفاع في حالة هجوم ذرى من العدو ، لأن الآية الكريمة من سورة البقرة (١٩٤) تقول : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (١٢٠) . ويتناول كاتب آخر مناهج الحرب الحديثة ولكن حماسه تذهب به الى الرد على المزاعم القائلة بأن المسلمين الاوائل قد اخترعوا الغازات السامة واستخدموا « الطائرات الشراعية المنزلة » في المعركة ، فلا يكاد يمس النتائج القانونية لذلك الا أنه يرى أن المواثيق الحديثة في الحرب تكون جزء من القوانين الدولية الاسلامى طالما التزمت بها الدول الاسلامية (١٢١) وأخيرا يذكر بعض الكتاب أن الاسلام يحرم الهجوم على مركبات الاسعاف والمرضى وحاملى نقالات المرضى (١٢٢) .

ترى النظرية التقليدية أن للامام الخيار بين أربع سياسات فيما يتعلق بأسرى الحرب : فله أن يقتلهم ، أو أن يسترقهم ، أو أن يبادلهم بفدية ، أو أن يحررهم دون شرط أو قيد (١٢٣) . الا أن الكتاب المحدثين يحتجون بالآية الكريمة من سورة محمد (٤) : « فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » ، فيرون أن خيار الامام مقيد بتحرير الاسرى بفدية أو بغير فدية فقط . ويرى هؤلاء الكتاب أن قتل الاسرى محظور ويستخلصون ذلك أيضا من رأى بعض الفقهاء الاوائل . الا أنه يباح قتل أفراد بعينهم من الاسرى اذا قام سبب محدد يدعو الى ذلك ، وعلى هذا الاساس فهم يفسرون الاحداث التاريخية التى قتل فيها الاسرى فى خلال حياة الرسول . أما عن استرقاق الاسرى فهم يرون أن ذلك كان مباحا فى صدر الاسلام اذ كان العدو يفعل ذلك بأسرى المسلمين ، وهم يؤسسون هذا الرأى على الآية الكريمة من سورة النحل (١٢٦): « وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » . ويلاحظ كثير من الكتاب أن الاسلام ، شأنه فى ذلك شأن معاهدة جنيف فى ١٩٢٩ تماما ، يرى أن أسرى الحرب هم أسرى الدولة وليسوا أسرى

لأفراد أو الوحدات العسكرية التي قامت بأسرهم . ويجب أن تحسن معاملة الأسرى وأن يزودوا بالغذاء والملابس وهو ما يستمد من الآية الكريمة من سورة الانسان (٨) : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (١٢٤) .

ولن أتناول موضوع الأمان هنا إذ أن الكتاب المحدثين لا يتجاوزون الإطار التقليدي في هذا المجال ولا يتقدمون بأمثلة لافتة للنظر في التفسير الحديث له ، وسوف أمضى إلى القواعد التي تحكم انتهاء الحرب . هناك الامكانيات المتصورة التالية لأن تضع الحرب أوزارها (١) — مجرد وقف القتال (٢) انتصار الجيش الاسلامي (٣) استسلام العدو بالدخول في الاسلام (٤) عقد معاهدة سلام أو هدنة (١٢٥) . إلا أن معظم الكتاب لا يناقشون إلا التصور الأخير أن تضع الحرب أوزارها عن طريق معاهدة سلام أو هدنة . والمسألة الحاسمة في هذا الصدد هي ما إذا كان للمسلمين أن يعقدوا معاهدة سلام دائمة مع المؤمنين ، إذ أن النظرية التقليدية لا تبيح إلا هدنة ذات أجل محدد أو هدنة يمكن نقضها من جانب واحد (١٢٦) . وقد رأينا أن معظم الكتاب يرون اباحة عقد كل انواع المعاهدات الدائمة في وقت السلم . وهم يرون مع ذلك أن للمسلمين الحق في عقد معاهدات سلم دائمة مع أعدائهم لوضع حد للحرب بينهم . ولكنهم يختلفون في التفاصيل ، فبعضهم يؤكد أن معاهدة السلم الدائمة الوحيدة التي يبيحها الاسلام هي عقد الذمة ويتضمن ذلك أن غير المسلمين يجب عليهم الاقرار بسيادة الدولة الاسلامية ودفع الجزية ، ولا يستطيع المرء من ثم أن يسميها حقا معاهدة سلام . فهي أميل إلى التسليم . وفضلا عن عهد الذمة لا يقبل هؤلاء الكتاب إلا عقد هدنة موقوتة . ومن ثم يظلون في نطاق النظرية التقليدية (١٢٧) ، إلا أن غيرهم من الكتاب يرون أنه من الممكن عقد معاهدات دائمة للسلام غير عهد الذمة ، بشرط ضمان نشر الاسلام وبشرط ألا يكون ذلك مما تضع الدولة الاخرى عليه أية قيود (١٢٨) .

من الواضح أن الكتابات التي ناقشتها في هذا الفصل تتصف بسمة دفاعية كبيرة . فلقد نزعنا عن نظرية الجهاد التقليدية روحها القتالية واعتبرت نظاما قانونيا كافيا للحفاظ على السلام في مجال العلاقات الدولية . ويؤكد هؤلاء الكتاب القيم الخلقية الكامنة وراء هذا النظام . ويرى هؤلاء الكتاب المسلمون (الذين يشبهون بانجلوس « بطل كانديد لفولتير ») أن الاسلام هو أحسن ما في الامكان من نظم ، فهو يتفوق على القانون الدولي في سلميته وتسامحه واحترامه للكرامة الانسانية وادانته للاستعمار والاستغلال وولائه للعهود وللانسانية . وهم اذ يؤكدون هذه المبادئ السامية يضعونها في مقابل الممارسات الشريرة للتعامل الدولي المعاصر الذي تتفشى فيه الخيانة والفظاع والعدوان الانسانية . فضلا عن أن كثيرا من هؤلاء الكتاب يشيدون بعقيدة الاسلام التشريعية اذ استطاع أن يضع نظرية للقانون الدولي قبل ظهور القانون الدولي الحديث بزمان طويل وهم يرون أن نظرية الاسلام في القانون كافية لأن تلبى احتياجات العصر الحديث وأن تحل المشاكل التي لم يستطع القانون الدولي الحديث أن يعالجها . ويرون أن تفوق هذه النظرية إنما ينجم عن طبيعتها الدينية التي تسبغ عليها كفالة خلقية . ومن ثم يرون أن تطبيقها يفضل ما يمكن للقانون الدولي الوضعي أن يقدمه . أن الكتابات التي تتناول القانون الدولي الاسلامي جزء نموذجي من التيار العريض للكتابات التي تدافع عن الاسلام ضد الصورة المظلمة التي كانت سائدة في الغرب . وهو دفاع يتناول ، فضلا عن الجهاد ، وضع المرأة والرق ، والقانون الجنائي ، وحقوق الانسان ونحوها . والقواعد الاسلامية في كل هذه المجالات وفقا لدعوى هؤلاء الكتاب يمكن أن تضارع المؤسسات الغربية عن جدارة .

الفصل الخامس

نتائج البحث

في الفصل الثالث قمنا بتحليل الجانب السياسي من الجهاد في التاريخ الحديث ، أو على الاخص الى أى مدى لعبت عقيدة الجهاد دورا في المقاومة المناهضة للاستعمار في العالم الاسلامى . ففى المراحل الاولى للنوسع الاستعماري كانت المقاومة تنظم في حركات دينية تستدعى عقيدة الجهاد لتعبئة الجماهير ولتبرير الكفاح ضد الحكام الغربيين المسيحيين . وقد وصفت أربع حركات من هذا النوع وهى : « الطريقة المحمدية » في الهند ، وحركة الامير عبد القادر في الجزائر ، والحركة المهدية في السودان ، والسنوسية في نضالها ضد الايطاليين في ليبيا . وفى المجتمعات التى ظهرت فيها هذه الحركات لم تكن هناك تفرقة واضحة بين مجال الدين ومجال السياسة . وكما حدث في كثير من المجتمعات فيها قبل عصر الرأسمالية كان الدين يسيطر على البنية الفوقية الايديولوجية بأكملها . فلا غرابة اذن ان اتخذت حركات الاحتجاج والمقاومة هذه خصائص دينية خارجية . ونحن نجد في التاريخ الاسلامى امثلة كثيرة جدا على هذه الظاهرة ، ومن الممكن ان نضيف ان هذه الظاهرة وجدت في التاريخ الاوربي ، مثل حركة اعادة المعبودية في المانيا وهولندا .

وتشترك الحركات الاسلامية التى ظهرت وتطورت في اطار المعارضة

للتوسع الاستعماري الاوربي ، في قسّات كثيرة . فقد كان زعماءها يفسرون التوسع الاستعماري بالرجوع الى الضعف الذي يوهن مجتمعاتهم أنفسهم والذي أتاح للدول الاوربية فرصة لاقتحام العالم الاسلامي . وكان من رأيهم أن السبب الاول لهذا الوهن هو ضعف التمسك بعروة الدين الوثقى ، والانحلال ، والتخلي عن المبادئ الزاهرة السامية للاسلام . وتأسيسا على ذلك كان في استطاعتهم أن يقدموا علاجاً واضحاً وبسيطاً ، هو تنقية الاسلام بالعودة الى مبادئه الاولى ، ونظهيره من البدع وصنوف الفساد غير الاسلامية . وكانوا يؤكدون طبيعة الاسلام في التوحيد بالله ، ويرفضون الشرك والكفر . والواقع أن هذه الحركات كانت تقاتل على جبهتين كانت تسعى من ناحية الى تنقية مجتمعاتها أنفسهم ، وتهاجم المؤسسات والممارسات القائمة التي كانت لا تتفق في رأي زعمائها ، مع الاسلام الحق . ومن ناحية أخرى كانت تخوض نضالاً مسلحاً ضد الحكم الاستعماري الذي كانت نرفضه هذه الجماعات رفضاً كاملاً . والتقى الهدفان في جهود هذه الجماعات لأن تقيم دولة اسلامية حاصلة تكون فيها الشريعة هي القانون الاسمي . وقد نجحت الحركات الاربعة التي وصفتها في أن تشكل نويات شبيهة بالدولة وان لم تكن لها حدود دولية ثابتة للحرب المستمرة ضد الدول الاستعمارية . وفي داخل هذه « الدول » كانت الشريعة تطبق بكل قوة . وكان هناك تأكيد خاص على تطبيق الضرائب الاسلامية ، مما يوضح وجود سخط واسع النطاق على نظم الضرائب التي كانت قائمة قبل ذلك . ونتيجة لوجود هذه النويات الشبيهة بالدولة كان من الممكن ابتعاث واحياء عقيدة الجهاد اقتداء بسيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم . وبذلك أتيح استخدام هذا المنهج باعتباره وسيلة فرعية لتعبئة الجماهير ، إذ أن هذه العقيدة تقضى بأن المسلمين الذين كانوا يعيشون خارج حدود تلك الدولة الاسلامية الحديثة العهد بالظهور ويقعون تحت الحكم غير الاسلامي يفرض عليهم الهجرة الى ارض الاسلام ليوطدوا من دعائم المعسكر الاسلامي . وكان

تنظيم هذه الحركات يشبه الى حد كبير تنظيم الطرق الدينية من حيث انه كان يؤسس على نظام صارم لترتيب وتدرج القيادات وعلى الروابط الشخصية الوثيقة التي تتخذ شكل البيعة ، أى قسم الولاء ، بين الاتباع وقائدهم . وكان من الواضح ان ذلك قد طبق في الجزائر وليبيا لأن « الطريقة » القادرية في الجزائر و « الطريقة » السنوسية في ليبيا كانتا المحورين التنظيميين اللذين دارت حولهما المقاومة المناهضة للاستعمار . أما في الهند وفي السودان فان الطريقة المحمدية والحركة المهدية كلاهما زعمت لنفسها انها تجب كل الطرق القائمة ، ونجاولها . ولكن ذلك لم يحل دونهما وان يسنعيرا النموذج التنظيمي منها .

وعند قراءة النصوص التي كتبها زعماء هذه الحركات أو دعائها ، فان مما يستدعى النظر مدى انطباق الآيات القرآنية التي كانوا يوردونها على الظروف التي كانوا يعيشون فيها . والواقع ان المرء يمكن بسهولة ان يفارن بين هذه الظروف وبين الظروف التي نشأت فيها الدولة الإسلامية الوليدة تحت قيادة النبي محمد صلى الله عليه وسلم . وكانت المشكلات العملية التي جالدها محمد صلى الله عليه وسلم تشبه الى حد كبير تلك المشكلات التي واجهت هذه الحركات الطهرانية المناضلة ضد التغلغل الاستعماري : صعوبة تجنيد الاتباع نتيجة لفنور حماسهم ، والمنازعات القبلية ، والصعوبات المالية ، والتعاون مع العدو . ومن ثم كان في وسع زعماء هذه الحركة ان يلجأوا الى الآيات القرآنية التي تتناول هذه المشكلات اكثر من اعتمادهم على مؤلفات الفقه التي لم تكد تلمس هذه الموضوعات . ويمكن ان نفسر ذلك بأن القرآن والحديث قد جاءا في فترة تاريخية كان المسلمين يخوضون فيها غمار حرب متصلة بينما كانت مؤلفات الفقه بعد ان توقفت حروب الفتح .

وفي اثناء الفترات الأولى للتوسع الاستعماري الغربي لم يكن هناك

الا اسلام الذى بوسعه ان يقدم ايدىولوجية قادرة على توحيد الصفوف وعلى حفز المسلمين الى ان يمتدوا ايديهم الى بعضهم بعضا فى النضال المناهض للاستعمار . وكانت هذه الحركات الاسلامية تسعى الى اقرار دولة مركزية الى حد يقل او يكثر ، تحكمها الشريعة ومن ثم فقد كانت خطرا على المصالح القائمة عند ذلك ، وواجهت منذ بدايتها المشكلات الناشئة عن معارضة جماعات معينة تسعى الى الدفاع عن امتيازاتها . وكانت الطبقات الحاكمة التقليدية التى فقدت مراعى تعود عليها بالربح ، والقبائل التى حرمت من امتيازاتها المالية ، والطرق الدينية المنافسة التى فقدت احتكار اجراء العدالة وجمع الزكاة ، هى الجماعات التى عقدت العزم على الحاق الفشل بهذه «الدول» الحديثة . للوصول الى ذلك الفرض كانت هذه الجماعات غالبا ما تتعاون مع العدو العسكرى على الرغم من كل الحملات الضارية التى تعرضت لها لخروجها عن احكام الدين . مع ان هذه الخصومة اسهمت بالتاكيد فى هزيمة تلك الحركات ، فى نهاية الامر ، الا اننا نجد ان السبب الحقيقى هو تفوق الخصوم الاستعماريين تفوقا كبيرا فى الميدان العسكرى والتقنى . ومع ذلك فان وجود هذه الحركات النضالية نفسها قد يكون قد عجل بالتوسع الاوربى فى المناطق التى كانت تفاضل فيها تلك الحركات ، فلو لم تظهر نواة المقاومة المسلحة على حدود الاراضى التى احتلتها الدول الاوربية لكان من المحتمل ان تؤخر هذه الدول ، او توقف ، غزوها لتلك المناطق . لقد احست هذه الدول ان عليها ان تقضى على هذه الحركات المعادية لها وان توسع الاراضى التى تسيطر عليها ، فى وجه ذلك الخطر المستمر الذى يهددها من الخارج كما يؤثر على موقف المسلمين الذين يقومون تحت حكمها .

ومن الامثلة التى جاءت متأخرة لحركات الجهاد النمطية تنظيم الشيخ عز الدين القسام فى فلسطين . لقد كان هذا التنظيم يشبه من الناحية الايدىولوجية حركات الجهاد السابقة عليه شبيها كبيرا . وكان يستمد الهامه

الرئيسى من الدين . وكان يرفض كل سيطرة اجنبية غير اسلامية ، فوجد ان النضال المسلح هو الطريقة الوحيدة لتحرير فلسطين من البريطانيين والصهيونيين . ومع ان هذا التنظيم لم ينشط الا لفترة وجيزة الا انه قد اثر تأثيرا كبيرا على ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ فى فلسطين . كانت حركة عز الدين القسام ، بمعنى من المعانى ، حركة قد فات اوانها ولا تنتمى الى العصر التاريخى الذى ظهرت فيه اذ قامت فى مجتمع تمارس فيه العمل السياسى قيادة من النخبة التى اعتنقت القيم الغربية وصاغت اهدافها السياسية صياغات علمانية ووطنية وأقرت بالسيطرة الاجنبية الى حد انها كانت مستعدة للتفاوض مع البريطانيين بل وللتعاون معهم فى بعض الاحيان . ومع ذلك فقد كانت حركة عز الدين القسام بالتاكيد روح الجماهير الريفية اساسا التى كانت تعاني من التحولات الاقتصادية فى البلاد والتى لم يعد لها امل فى السياسيين الوطنيين .

كانت ثورة عرابى شكلا مختلفا من اشكال حركات الجهاد النمطية ، فقد ظهرت أصلا باعتبارها حركة الضباط الذين يتحدثون العربية ، وأصبحت فى مرحلة تالية بقلب حركة ملاك الاراضى وموظفى الحكومة العرب (المصريين) فى وجه مواقع السيطرة التى كانت تحتلها الطبقة التركية - الشركسية الحاكمة ، تلك الطبقة التى كانت تقف عقبة كؤدا ضد ترقيتهم ووصولهم الى سلطة الدولة . لم يكن الحزب الوطنى التى كان يتكلم بلسان حالهم ويدعو الى مطالبهم حزبا راديكاليا فى أى وقت من الاوقات ، بل كان بدعو الى سياسة اصلاحية . ولا يمكن اعتباره معارضا للتدخل الاوربى الا فى حدود ادانته لسوء تصرف الرقابة المالية الانجليزية الفرنسية وادانته للمواقع المتنازعة التى كان الاجانب يحتلون . ولم تكتسب هذه الحركة خصائصها الحادة المادية للاستعمار ولم تنهض بمقاومة مسلحة ضد المحتلين الاجانب الا عندما أصبحت من القوة بحيث توجس البريطانيون خفية على مصالحهم المالية والاستراتيجية فقاموا بغزو البلاد . ولكن الايديولوجية

الوطنية العلمانية التي كانت أكثر صلاحية للتعبير عن مطالب تلك الحركة لم تكن قد وجدت في ذلك الوقت تقريبا ، فلجأت الحركة الى عقيدة الجهاد لتعبئة الجماهير . ولم يكن الدين يسيطر على هذه الحركة نفسها ولا على المطالب السياسية التي تقدمت بها ، كما كان الشأن في حركات الجهاد الاخرى . لعب الدين دورا معينا في حدود أنه وضع الاسس لشعور من التلاحم ضد العدو الاجنبى ، واكتسب هذا الجانب الدينى قوة من أن رجال الدين كانوا هم دعاة الحركة . وهناك فرق آخر في أنه بينما كانت حركات الجهاد تسعى الى اقامة دول جديدة تحكمها الشريعة ، فان عرابى خاض نضاله في داخل اطار الدولة المصرية القائمة بالفعل عندئذ . ومع ان الشكوك قد اثيرت حول شرعية سلطة عرابى الا ان نضاله يجب أن يرى باعتباره دفاعا عن الدولة ضد التدخل الاجنبى ، وبهذا الوصف كان حربا بين دول قومية استخدم فيه عرابى أجهزة الدولة العادية كالجيش والجهاز الادارى . كانت حركة عرابى تختلف عن الحركات المناهضة للاستعمار السابقة عليها في العالم الاسلامى ، وبنفس القدر كان استخدام عقيدة الجهاد في الشهور القليلة التي دامت فيها المقاومة المصرية ضد البريطانيين استخداما يختلف عن النماذج السابقة . فبينما كانت عقيدة الجهاد في حركات الجهاد السابقة تندمج في ايدولوجية اسلامية احيائية وطهرانية ، كانت هذه العقيدة عند عرابى منعزلة الى حد ما ، لأن ثورة عرابى لم تندلع في نطاق ايدولوجية دينية صرفة ، وكان لعقيدة الجهاد عنده هدف دعائى يقصد به الى تعبئة الجماهير فقط .

كان هذا الجانب الدعائى اقوى وأظهر في اعلان الجهاد العثمانى في ١٩١٤ . فقد كانت الفتاوى والبيانات التي صدرت معها مجرد دعاية حربية بحتة تهدف الى حشد التأييد للقضية العثمانية من بين صفوف الشعوب الاسلامية التي تقع تحت الحكم الاستعماري الروسى والفرنسى والبريطانى . وكان يقصد بها الى الاستهلاك الخارجى أكثر بكثير من الاستهلاك الداخلى ،

كما كانت تستثير مشاعر « الجامعة الاسلامية » . ومع ذلك فقد فشلت في ذلك ، فلم يهب المسلمون ثائرين على الحكم الاستعماري في أية بقعة من بقاع العالم الاسلامي . ويعزى ذلك أساسا الى قوة القمع الاستعماري ، ولكن سببا آخر يكمن في أن « الجامعة الاسلامية » لم تكن حركة سياسية منظمة ، ومع أن مشاعر التحبذ « للجامعة الاسلامية » كانت ذائعة الا أن الغرب قد بالغ كثيرا في تقدير قوتها . كانت الصيحة التي ندعو الى الوحدة الاسلامية قد تنادى بها بعض المثقفين المسلمين الذين اخذوا يدركون الخصيصة العالمية للامبريالية الاوربية . وكان توحيد المسلمون في رأيهم هو السبيل انوحيد لوقف مزيد من التوسع الاستعماري . وتصادف أن ظهر هذا النيار الايديولوجي في نفس الوقت الذي كانت الامبراطورية العثمانية تطمح الى نفوذ أكبر في العالم الاسلامي بتأكيداتها على لقب الخليفة الذي كان أحد القاب السلطان العثماني ، بما يعنيه ذلك من أن السلطان العثماني كان الزعيم الروحي للمسلمين جميعا كما أن البابا هو الزعيم الروحي للكاثوليك جميعا . مارست الامبراطورية العثمانية هذه السياسة ممارسة واعية ومقصودة في مواجهة الدول الغربية وحقت بعض النجاح فيها . وهكذا رأينا أن مجال السياسة قد انفصل عن مجال الدين ، في الامبراطورية العثمانية ، بمعنى أن الدين استخدم استخداما واعيا اتباعا لاهداف سياسية علمانية . وعلى الرغم من وجود المؤسسات الدينية المتصلة بالدولة ، وعلى الرغم من السلطة الدينية التي كان يتمتع بها السلطان العثماني ، فقد كانت الدولة العثمانية تمر بعملية من التحول الى العلمانية نتيجة للضغط السياسي المباشر للدول الغربية من ناحية ، ونتيجة للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية في البلاد على أثر التغلغل الاقتصادي والغربي ، من ناحية أخرى ، أما فيما يتعلق بنظرية الجهاد فاننا نلاحظ أن استخدامها قد أصبح جزء من رصيد الوسائل الدعائية الذي تلجأ اليه الدولة كلما رأت في ذلك مصلحتها .

كانت الفجوة التي تتسع باستمرار بين السياسة والدين والتي جعلت

الدعوة للجهاد تعتمد على المنفعة السياسية لا على الشروط الموضوعية التى اقترتها الشريعة ، قد أصبحت أكثر وضوحا فى أثناء نضال الشعوب الاسلامية ضد السيطرة الاجنبية على مدار ذلك القرن . فلم يكن القادة السياسيون لهذه الشعوب يميلون الى اعلان الجهاد بعد ان ادركوا ان الثورة المسلحة الشاملة لا أمل فى نجاحها فى وجه التفوق العسكرى للدول الاستعمارية ، وبعد ان اقتنعوا أنه يمكن الحصول على قدر أكبر من الحرية باستخدام الاساليب السياسيه الغربيه وحدها مثل التفاوض والاقناع تدعمها المظاهرات الجماهيرية بين الحين والحين . وهو واضح وضوحا تاما بالنسبة الى مصر والهلل الخصب حيث كانت هناك عوامل أخرى تحول دون استخدام عقيدة . فقد كانت الايديولوجية الوطنية تسيطر على السياسة المناهضة للاستعمار فيها ، سواء كانت الايديولوجية القومية العربية أو الايديولوجية الوطنية المصرية ، وكلاهما مبنى على التضامن الحضارى والعرقى لا على التضامن الدينى ، بينما لعب العرب المسيحيون دورا له أهميته فى الاحزاب الوطنية المختفة . فضلا عن ذلك فان القومية العربية التى كانت سائدة فى الهلال الخصيب قد تطورت فى سياق مقاومة الاتجاهات التى تدعو الى المركزية داخل الامبراطورية العثمانية نفسها وهى حصن الارثوذكسية الاسلامية . ومن ثم كانت لها طبيعة علمانية متميزة . ومع ذلك ، وحتى حينما لم تكن هذه العوامل قائمة وكانت السياسات المناهضة للاستعمار مبنية على الطائفة الاسلامية — كما كان الحال فى شبه القارة الهندية — فان نظرية الجهاد لم تكن موضع الدعوة (١) . وهكذا نرى ان عقيدة الجهاد لم تلعب دورا له أهميته على الاطلاق فى السياسات الوطنية فى العالم الاسلامى فى هذا القرن . الا ان نظرية الجهاد قد أثرت عدة مرات فى قضية سياسية واحدة هى الاستعمار الصهيونى لفلسطين . ومع ان الزعماء الوطنيين الفلسطينيين، تماما كزملائهم فى البلاد المجاورة ، لم يقوموا بالدعوة للجهاد ، الا انهم لعبوا على وتر

المشاعر الدينية عن طريق حملتهم لاتخاذ الامكن المقدسة ، سعيا الى كسب
التأييد في العالم الاسلامي كله . وعندما أصبح الوضع في فلسطين حرجا
أمام العرب في اثناء ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ ، استجاب الزعماء المسلمون
ورجال الدين المسلمون على طول العالم الاسلامي وعرضه باصدار بيانات
الجهاد . الا أن الاثر الفعلي لهذا كله في الواقع ضئيلا . فقد قامت حملات
لجمع الاموال ولكن ما من منطوع واحد جاء قط الى فلسطين من العالم
غير العربي . ومن ثم فيجب أن نرى في بيانات الجهاد تلك مجرد بيانات
انفلاطونية للتضامن .

والى جانب التيار الرئيسي للسياسات الوطنية التي سيطرت عليها
البورجوازية المستغربة فقد قامت في اثناء العشرينات والثلاثينات من هذا
القرن بضع جماعات تشبه حركات الجهاد المبكرة شبها كبيرا ، ونشطت في
نطاق نفس التقاليد الاسلامية الطهرانية والاحيائية . وأشهر هذه الجماعات
واكثر نفوذا « جماعت اسلامي » في باكستان و « جمعية الاخوان
المسلمين » في مصر وسوريا . ورفضت هذه الجماعات الفصل بين السياسة
والدين وسعت الى انشاء دولة اسلامية تحكمها الشريعة . ولم تعتبر
نفسها أحزابا سياسية اذ أن ذلك يتضمن قبولها للمبادئ الاساسية التي
تقوم عليها الدولة الوطنية العلمانية . وكانت ترى أن الجهاد بمعنى النضال
المسلح هو الطريقة لتحقيق أهدافها ، كما نعلم من شعار الاخوان المسلمين
المصريين : « الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا
والموت في سبيل الله اسمى أمانينا . الله أكبر الله أكبر » (٢) . فلم يكن
النضال ضد الاستعمار وحده هدفهم بل النضال أيضا ضد تلك
النظم التي تحول دون تطبيق الشريعة تطبيقا كاملا ولا تتخذ من القرآن
دستورها . وقد شارك الاخوان المسلمون المصريون مشاركة نشطة في
النضال المسلح . وفي عامي ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ ذهب كثير منهم الى نجدة
الفلسطينيين في قتالهم ضد الصهاينة . وفي ١٩٥٢ تكونت عصابات من

الاخوان المسلمين للهجوم على الجيش البريطانى فى منطقة قنال السويس . وبعد الثورة المصرية فى ١٩٥٢ لم يترددوا فى استخدام العنف ضد القادة السياسيين للبلاد مما أدى فى النهاية الى أن الحكومة قد حلت جمعيتهم وأعدمت عددا من قادتهم . ان قوة هذه الجماعات والعدد الكبير من اتباعها تثبت أن تحول السياسة الى العلمانية ، فى النهاية ، كانت محدودة فى نطاق نخبة صغيرة اعتنقت القيم الغربية ، وأنه لم ينزل تماما الى كل الطبقات الاسلامية . وتؤيد الاحداث التى وقعت أثناء الثورة الفلسطينية فى ١٩٣٦ — ١٩٣٩ هذا الراى ، عندما كانت عصابات الناحين تعمل مستقلة عن القيادات الوطنية وتعبر عن مشاعرهما فى صياغات دينية ونستخدم مفهوم الجهاد .

يبدو أن الدور السياسى للجهاد فى الوقت الراهن يقنصر على ميدان الدعاية بالنسبة للصراع العربى الاسرائيلى وحده . ومع ذلك فان تحول السياسة الى العلمانية قد تقدم — باستثناء السعودية العربية — الى حد ان الحكومات لم نعد تصدر الآن اعلانا بالجهاد . كانت الدولة العثمانية فى بداية هذا القرن قد اكتسبت الشكل العلمانى بدرجة معينة ، ولكن الخليفة — السلطان — كان مازال يدعى لنفسه سلطة دينية ، ومن ثم فقد صدرت بيانات الجهاد بناء على ذلك عند اندلاع الحرب العالمية الاولى ، ولكن الحكومات الحديثة فى العالم الاسلامى لم تعد تزعم لنفسها هذه السلطة الدينية . ومع أنها تسمى نفسها « اسلامية » فى دساتيرها ، وتنص على أن الشريعة هى أحد مصادر قوانينها ، فلا أهمية لذلك فى مجال القانون ، ولا تكاد تكون له أهمية من مجال السياسة . ومن ثم فان هذه الحكومات تترك للعلماء مهمة الرجوع الى نظرية الجهاد فى حالة الحرب ضد دولة غير اسلامية ، أى ضد اسرائيل وحدها عمليا (٣) . ووظيفة ذلك هى ضمان الحد الاقصى من التأييد الداخلى لجهود الحرب القومية ، وبدرجة اقل لكسب التأييد السياسى للبلاد الاسلامية الاخرى . وفى البلاد التى توجد فيها

أقليات مسيحية كبيرة يصدر الزعماء المسيحيون أيضا بيانات لأسباع الكفالة الدينية على الحرب . لقد أصبحت بيانات الجهاد اليوم مجرد بيانات لتأييد الحرب مبنية صراحة على الاعتبارات القومية فقط . وأصبح الجهاد اليوم ، اذا سلمنا بما يقوله الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر في ذلك الوقت ، واجبا وطنيا مفروضا على المسلمين والمسيحيين على السواء (٤) .

فاذا لخصنا ما سبق نستطيع أن نرى التطور التالى فى الدلالة السياسية لفكرة الجهاد فى التاريخ الحديث فى أثناء المراحل الأولى للنوسع الاستعماري فى العالم الإسلامى : قدمت عقيدة الجهاد أيديولوجية مناسبة لحركات المقاومة فى أول الأمر ، اذ أن هذه الحركات كانت تصوغ أهدافها صياغات دينية بحتة ومن ثم رفضت كل حكم أجنبي غير إسلامى ، وسعت الى تعبئة الجماهيرية الإسلامية لمقاومة الغزاة الأجانب . ونتيجة لميزان القوى غير المتكافئ ، فشلت هذه الحركات فى تحقيق هدفها وهو انشاء دولة إسلامية حقيقية ، فى النهاية . ونتيجة للتحول الاقتصادى والاجتماعى الذى جاء مع التغلغل الغربى ، ونتيجة للتأثير الثقافى الغربى المتزايد ، حدثت عملية تحول السياسة الى العلمانية : انتهت السياسة الى الانفصال عن الدين ، وأصبحت القومية هى أيديولوجية المقاومة ضد السيطرة الأجنبية . ونتيجة للتفوق العسكرى للدول الاستعمارية فان النخبة التى اعتنقت القيم والاساليب الغربية ، وهى النخبة التى كانت تسيطر على السياسات الوطنية ، قد تبنت المناهج السياسية الغربية ولم تلجأ الى العنف الا فى أحيان قليلة . ولم تكن هذه العوامل كلها مما يتفق مع استخدام عقيدة الجهاد . وفى العشرينات وفى الثلاثينات ظهر تيار أصولى تجسم فى منظمات مثل « جمعية الاخوان المسلمين » و « جماعت إسلامى » كرد فعل على النفوذ الغربى المتزايد ، فى مواجهة الجماعات الوطنية التى تأرجح نشاطها غالبا على حافة التعاون مع الدول الاستعمارية . وكانت هذه الجماعات تعمل فى داخل نطاق تقاليد الحركات الدينية المناهضة للاستعمار فى المراحل

السليقة ، ولم تعترف بالفصل بين الدين والسياسة ، وكان الجهاد جزءا أساسيا من أيديولوجيتها . وعلى الرغم من التأييد الشعبى الذى حصلت عليه فقد قمعها الحكومات الوطنية بعد الاستقلال . ونتيجة للتخلص من الاستعمار وانشاء دول قومية ذات سيادة اكتسبت صفة علمانية الى حد كبير ، فقدت عقيدة الجهاد أهميتها فى السياسة . واستمر الجهاد يقوم بدور معين بالنسبة للصراع العربى الاسرائيلى وحده . وباستثناء السعودية العربية لم تعد تصدر اى اعلان للجهاد ، ولم تعد يصدر الا من السلطات الدينية التى أصبحت الآن توحد بين الجهاد والحرب القومية بدرجة متزايدة . وهكذا نزلت نظرية الجهاد تماما الى مستوى ميدان الدعاية الدينية الملحقة بالسياسة القومية .

ونصل الآن الى الجزء الثانى من الاسئلة التى طرحناها فى البداية : كيف تطورت عقيدة الجهاد فى خلال المرحلة الحديثة ، أو على الاخص ما هو اثر التوسع الاستعمارى على عقيدة الجهاد ؟

لقد كان للتغير الذى لحق بالآراء والانكار المختلفة بشأن نظرية الجهاد هو موضوع الفصل الرابع من هذه الدراسة . فقد ظهرت الحاجة الى تفسير جديد لعقيدة الجهاد بعد هزيمة حركات الجهاد وما تلا ذلك من وعى المفكرين الاسلاميين بأن الدول الاستعمارية قد وضعت أقدامها بشكل راسخ فى اجزاء كبيرة من العالم الاسلامى . فقد أدركوا عندئذ عقم المقاومة المسلحة الواسعة النطاق فى مواجهة التفوق العسكرى للحكام الاستعماريين . وقد برر بعضهم موقف الاستكانة والقبول الذى لجأوا اليه بالعودة الى القاعدة التقليدية انه لا يفرض على المسلمين الجهاد اذا لم يكن امامهم اى احتمال للانتصار ، واستصدرت الفتاوى بهذا المضمون على ايدى الحكومات الاستعمارية (٥) . وباللجوء الى هذا الحكم التقليدى فلم يمسوا أسس فرض الجهاد وانما اعتبروه مطلقا لفترة مؤقتة . الا ان المسلمين المحدثين سلكوا سبيلا اخرى بأن لجأوا الى تفسير جديد يقيد فريضة الجهاد .

ظهر هذا التفسير الجديد لأول مرة في الهند . فبعد أن قمعت ثورة ١٨٥٧ في الهند قمعاً دائماً ، جعل البريطانيون من الطبقات العليا والوسطى من المسلمين كبش الفداء . ومن ثم عانت هذه الطبقات من الاضطهاد والتفرقة فيما يتعلق بالوظائف الحكومية والجيش ، وأدركت هذه الطبقات أن الحكم البريطاني قد ضرب بجذوره الراسخة في الهند وأن التعاون الوثيق مع البريطانيين هو الوسيلة الوحيدة لوضع حد لذلك الاضطهاد وتلك التفرقة ، وأن استمرار الحكم الهندي من شأنه أن يحميها من السيطرة الهندوكية . ولذلك سعت الى كسب البريطانيين الى جانبها باظهار ولاء الرعايا المسلمين للتاج البريطاني . وقد أدى ذلك الى تفسير جديد لعقيدة الجهاد بحيث يثبت هذا التفسير أن المسلمين لا يفرض عليهم دينهم أن يقاوموا الحكم الاستعماري مقاومة مسلحة . وقد قدم سيد أحمد خان ، وهو أبرز ممثليهم المثقفين ، هذا التفسير الجديد ، وذلك بأن جعل نطاق فريضة الجهاد محصوراً في الحروب من أجل أسباب دينية كالنضال المسلح للدفاع عن المسلمين ضد القهر الديني ، وأخرج من هذه الفريضة التي تقوم من أجل أسباب دنيوية كالحرب من أجل ضم الاراضي أو المقاومة المسلحة ضد القمع المدني . ولما لم يكن البريطانيون يهدفون الى استئصال الاسلام ولم يكونوا يعوقون المسلمين عن أداء فرائضهم الدينية ، فقد كان الجهاد في هذا الرأي غير شرعي . وبهذا التفرقة بين الاهداف الدينية والاهداف الدنيوية مهد أحمد خان الطريق للفصل بين الدين والسياسة وبالتالي لعلمانية السياسة .

ومع ان هذا الجدل الذي ثار في الهند بشأن الجهاد خلال السبعينيات والثمانينات من القرن التاسع عشر كان ناجماً مباشرة عن الوضع السياسي للمسلمين الهنود وعن مواقف البريطانيين منهم ، فيجب ، مع ذلك ، أن يوضع هذا الجدل في نطاق التحديث الاسلامي . ان هذا التيار الفكري الذي سوف يجد قبولا واسماً في العالم الاسلامي كله قد ظهر في

الهند أصلاً ، وكان المسلمون الهنود هم أول من يفصحون عن آراء حديثه في هذا الصدد بشكل منهجي ومتناسك . لقد كانوا يدركون تمام الإدراك ، مثلهم في ذلك مثل زعماء حركات الجهاد ، أن العالم الإسلامي ضعيف . ولكنهم على خلاف هؤلاء الزعماء كانوا يعرفون الغرب والثقافة الغربية . لقد أدركوا التفوق الساحق للغرب في الميادين التكنيكية والاقتصادية والعسكرية . ولذلك رأوا أن مصدر هذا التفوق هو طبيعة الثقافة والآراء الغربية والمناهج الغربية في التعليم والتربية . وكان من رأيهم أن علاج خلف المجتمع الإسلامي هو تبني القيم والمثل الغربية وإدخال النماذج التربوية الغربية . لقد رفضوا تزمّت التقليد الأعمى للمأثورات الدينية في صدر الإسلام ونادوا بأن لهم الحق في إعادة تفسير مصادر الإسلام ، أي رفضوا التقليد ونادوا بالاجتهاد . ومن ثم أخذوا يشرحون الإسلام من جديد بطريقة تثبت أن مبادئ الإسلام الأساسية لا تعارض القيم السائدة في القرن التاسع عشر مثل قيم التقدم والعلم والحرية والتسامح إلى آخر ذلك ، بل ذهبوا أحياناً إلى مدى بعيد ليبرهنوا أن الإسلام قد اعتنق هذه القيم قبل أن تظهر وتشيع في الغرب . وكان لهم هدف مزدوج من ذلك . كانوا يريدون من ناحية أن يزيلوا العوائق الدينية من وجه إدخال الثقافة والعلوم الغربية ، ومن ناحية أخرى كانوا يدافعون عن الإسلام ضد الهجمات الأيدلوجية الغربية . وهذا الهدف الأخير هو الذي أكسب كثيراً من كتاباتهم صبغة دفاعية متميزة . فلما كانت نظرية الجهاد هدفاً أساسياً للهجوم الغربي ، فإن هذا الموضوع شغل مكانه هاماً في الكتابات التي كتبت دفاعاً عن الإسلام . نستطيع أن نقول إذن في النهاية ، أن الكتابات التي كتبها المحدثون الهنود عن الجهاد كانت تحكمها ثلاثة اتجاهات متصلة بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً : الرغبة في التقارب بين المسلمين الهنود والبريطانيين ، والرغبة في إصلاح الإسلام بإزالة

المعوقات الدينية من وجه ادخال وتبنى الثقافة الغربية ، واخيرا الحاجة الى الدفاع عن الاسلام ضد الهجوم الايديولوجى من الغرب .

كانت الكتابات التحديثية عن الجهاد التى نشرت فى أجزاء اخرى من العالم الاسلامى ، وعلى الاخص فى مصر ، تشبه ماكتب فى الهند فى هذا المجال شيها كبيرا . الا انها كانت تقتقر الى التعاطف الحار مع الغرب والثقافة الغربية . فلن يؤيد المصلح المصرى الشيخ محمد عبده ، فى اى وقت من الاوقات ، الحكم البريطانى فى مصر ذلك التأييد الحار الذى اظهره احمد خان فى الهند ، ولكنه لم يكن معارضا حقا للبريطانيين وخاصة بعد عودته من المنفى ، اذ انه لم يغفل مزايا الوجود البريطانى فى مصر باعتباره وسيلة لادخال التقدم فى البلاد . اما المفكرون الذين جاءوا بعده ، مثل تلميذه الشيخ رشيد رضا ، فقد اتخذوا موقفا نقديا متصاعدا من الغرب . واذن فقد كان الحافظ الاقوى الذى دفع المسلمين الهنود للكتابة عن الجهاد ، وهو الرغبة فى كسب ود البريطانيين وفى التعاون معهم ، غائبا عن حركة التحديث المصرية فى هذا المجال . وهو ما يفسر الفرق بين افكار المحدثين الهنود والمحدثين المصريين بشأن الجهاد . لقد اتفقت هذه الافكار فيما يتعلق بالطبيعة الدفاعية للجهاد . الا ان تصور الهنود للجهاد كان أكثر تقييدا اذ أنهم قصره على حروب الدفاع ضد القمع الدينى ، بينما رأى المحدثون المصريون ان الجهاد نضال ضد كل انواع القمع دينيا كان أم سياسيا . وكان ذلك يتضمن ان النضال ضد السيطرة الاستعمارية يمكن ان يعتبر جهادا ، وهو على وجه الدقة ما اراد المحدثون الهنود أن يخرحوه من نطاق الجهاد . وتحت تأثير جمال الدين الافغانى نادى كثير من المحدثين المصريين بالجهاد ضد الاستعمار ، وفى مرحلة لاحقة ضد الصهيونية والشيوعية ، دون ان يتخلوا عن اطروحاتهم بأن الجهاد دفاعى اساسيا . الا ان هذه الدعوات كانت لها صبغة اكااديمية لا أكثر . فقد رأينا ان النضال ضد السيطرة الاستعمارية قام اساسا

تحت راية الوطنية وان الدعوة للجهاد لم تكن أكثر من تعبير عن التأييد لهذا النضال من جانب السلطات الدينية .

أن هذا الموقف الدفاعي الذي اتخذه المحدثون لا يظهر فقط في فكرة أن الجهاد هو الحرب الدفاعية . ذلك أن مما يشغل مكانة هامة في الكتابات المحدثة توضيح وعرض قوانين الحرب بهدف اثبات أن هذه القوانين مبنية على مبادئ سامية كالتسامح والانسانية وانها تكفل حماية الحرية الدينية والتعايش السلمي بين الامم المختلفة والجماعات الدينية المختلفة . ويرى الكتاب المحدثون في هذا أن احكام الاسلام تضارع بجدارة القانون الدولي الوضعي الراهن الذي يعود الى اصول غربية ، وهي النقاط التي تفصلها تلك الكتب التي تقدم عقيدة الجهاد باعتباره القانون الدولي العام الاسلامي . والهدف من هذه الكتب هو هدف الدفاع عن الاسلام فقط وليس هدف الحشد والتعبئة ، فهي تتسم ببسطة نظرية واكاديمية ، اذ يدرك كتابها ان القانون الدولي الاسلامي ليس مطبقا في اى مكان من العالم . ومع ذلك فان بعضهم يدعون صراحة الى تطبيقه محتجين بأن معايير السامية سوف تسهم في السلم العالمى وخير الانسانية . ويقترح كتاب آخرون أن يطبق القانون الدولي الاسلامي في مجال العلاقات الدولية بين الدول الاسلامية . ان هذه الحركة التي تسعى الى اعادة ادخال الشريعة في ميدان العلاقات الدولية جزء من تيار اعم واشمل يناصر تطبيق الشريعة في القانون المدني والقانون الجنائي ، وان كانت قد بدأت كرافد من روافد الحركة القومية . ان السخط على السيطرة الغربية ، سواء كان في ميدان السياسة او ميدان الثقافة ، قد أدى الى البحث عن قيم ثقافة اصيلة مستمدة من التراث ومن التقاليد الثقافية الاسلامية . وكان السخط ينصب ايضا ، في ميدان القانون ، على سيادة التقنيات الغربية والمبادئ القانونية . ومن ثم نودى باعادة

ادخال القانون الاسلامى والمبادئ التي يرتكز عليها هذا القانون من جديد . ولم تتقدم هذه الحركة لفترة طويلة الا تقدما ضئيلا ، باستثناء بعض العبارات الجوفاء في بعض الدساتير والتقنيات المدنية حيث نذكر الشريعة كأحد المصادر في الحالات التي يصمت عنها القانون . الا أننا نلاحظ طفرة حديثة في هذا المجال : فقد اعادت بعض الدول الاسلامية الحدود التي نص عليها القرآن عن جرائم معينة كالسرقة وشرب الخمر ، وليس من المنتظر على اية حال ان تطبق الشريعة في مجال العلاقات الدولية .

ان التفسير الحديث الذي يؤكد الطبيعة الدفاعية للجهاد قد لقي قبولا واسعا الان وهو الذي يدرس في المدارس باعتباره العقيدة الشائعة، لكنه ليس التفسير الوحيد الذي يجده المرء في الكتابات الحديثة عن الموضوع . فبالاضافة الى الكتاب القلائل الذين يشرحون عقيدة الجهاد على النحو التقليدي بأن ينسخوا عبارات المؤلفات التقليدية في الفقه ، توجد الان مدرسة اصولية للفكر متميزة ، تجمع بين المضمون التقليدي وبين قاموس شديد الحداثة . وقد وجد هذا التيار تعبيرا سياسيا في حركات مثل « جماعت اسلامي » في الباكستان « وجمعية الاخوان المسلمين » في الشرق الاوسط ، وايدىولوجية هذه الجماعات يسيطر عليها الدين سيطرة كاملة ، وهي لا تعترف بالفصل بين السياسة والدين . ومن ثم فان هذه الجماعات ترفض القومية ولا تعترف الا بالتضامن الديني وهي تمضي في طريق التقاليد التي ارسنها حركات الجهاد السابقة ، وتهدف الى اقرار الحكم الاسلامي على الارض كلها ، اي انها تريد « تحرير البشرية » بمعنى ايجاد ظروف يستطيع المرء فيها ان يختار بحرية بين ان يدخل في الاسلام او لا يدخل . وهم يدينون الحكومات القائمة في العالم الاسلامي بشدة اذ انهم يرون انها ليست اسلامية حقا لانها قائمة على حاكمية الانسان وليس على حاكمية الله . والجهاد سبيلهم الى تحقيق اهدافهم ، فهم يرونه « الفضل الثوري الدائم » من اجل نشر الاسلام . ومن ثم فانهم

يؤكدون الطبيعة التوسعية للجهاد . ويجب أن نعتبر هذا التيار المتشدد الذى يؤكد الذات تأكيداً قوياً ، سائمه فى ذلك شأن التيار الحديث أيضاً ، باعتبارهما كليهما رد فعل ضد النفوذ السياسى والثقافى الغربى . الا انه بينما رد المحدثون على هذا النفوذ بالتطابق مع القيم الغربية وقبول المفاهيم السياسية الغربية لكى يثبتوا ان الاسلام دين « جدير بالاحترام » ، فان الاصوليين رفضوا هذه القيم والمفاهيم رفضاً باتاً ، وهم يحاولون ان يجدوا فى الاسلام وحده مصدر الهامهم ، ويؤكدون القيم الاسلامية الحققة ، ويضعونها فى مواجهة مع الثقافة الغربية . وهم يشجبون رأى المحدثين فى الجهاد ، شجباً عنيفاً ، ويعتبرون هذا الرأى انهزامية فى وجه الهجمات الغربية ، ويرون انه لا يمكن تطبيق مقولات من نحو « دفاعى » او « هجومى » على مفهوم الجهاد . فالجهاد عندهم هو نضال لنشر الاسلام ، وهو خير من ذاته ، وليس بحاجة الى تبرير عن طريق قيم خلقية غربية عن الاسلام .

نستطيع ان نقول فى الختام ان الاراء الحديثة فى الجهاد هى تعبير عن مواقف معينة بازاء الحكم الاستعمارى والثقافة الغربية . كان رأى المسلمين الهنود فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ان الجهاد لا يقوم الا دفاعاً ضد القمع الدينى ، وهو رأى واضح الصلة بموقف النعائون الذى اتخذته الطبقات العليا والوسطى فى الهند بازاء الحكم الاستعمارى البريطانى وقد املت عليهم رغبتهم فى الحصول على نصيب فى الوظائف الادارية والعسكرية واقتناعهم بأن المفتاح الى التقدم هو فى الثقافة الغربية . كان هذا الرأى فى الجهاد ، فضلاً عما كان يقصد به الى ان يثبت للبريطانيين ان المسلمين قادرين على خدمة الحكم الاستعمارى البريطانى باخلاص ، يثبت أيضاً أنهم قد اعتنقوا قيماً مثل التعايش السلمى والفصل بين الدين والسياسة . اما المحدثون المتأخرون — وقد تركزوا اساساً فى مصر وان ظهروا فى اجزاء اخرى من العالم الاسلامى — فقد اعتنقوا الرأى

الظن بأن الجهاد هو نضال دفاعي اساسا سواء كان ضد القمع الديني او القمع السياسي . وهو رأى يعكس موقف النخبة التي اعتنقت القيم الغربية وكانت مع ذلك تناهض السيطرة الاستعمارية وتؤيد بشكل عام الحركات الوطنية . ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يقدرّون الثقافة الغربية وكانوا مقتنعين بأن العالم الاسلامي يمكن ان يفيد منها . أما الاراء التي يعتنقها الاصوليون ، في الجهاد ، وهم ورثة حركات الجهاد السابقة ، فهي آراء في مضمونها تتطابق مع عقيدة الجهاد التقليدية وتمثل موقف الطبقات الدنيا الريفية اساسا ، فهي الطبقات التي عانت اكثر من غيرها من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية التي ادخلها التغلغل الغربي . ولما لم تكن لهم صلات مباشرة يعتقد بها بالثقافة الغربية ، فقد وجدوا ملاذا لهم في تقاليدهم الثقافية وفي الاسلام على الاخص ، للتعبير عن مشاعرهم السياسية .

تلييل :

كنت قد كتبت الجانب الاكبر من هذا الكتاب قبل ١٩٧٦ . ومنذ ذلك الحين وقعت أحداث كثيرة تتصل بموضوعه الرئيسى ، وهو مفهوم الجهاد . ولعل هذه الاحداث قد أدخلت تعديلا ما على الاتجاه العام لهذا الكتاب ولعلنى لو شرعت أكتبه الآن لأدخلت قدرا ما من الاستفاضة والتأكيد على بعض موضوعات الكتاب وافكاره ، على نحو يختلف عما كتبه به . ولقد عنيت بما يسمى الان اعادة بعث او احياء الاسلام ، فقد كانت بدايات هذه الموجة قد اخذت تتضح منذ ذلك الحين ، ولكن الثورة الايرانية ووقعها على العالم الاسلامى ، و « وحادثة المنصة » ، والصدام بين الاخوان المسلمين والنظام فى سوريا ، كل هذه الاحداث وما يجرى مجراها تدفعنا الى ان ننظر الى الماضى القريب نظرة مخطئة .

ومع ذلك فليس هناك جديد تحت الشمس من الناحية الايديولوجية . والمنظمات الاسلامية السياسية الراهنة لاتملك نظرية جديدة ، كل الجدة، عن الجهاد . ومازالت افكارها هى أساسا افكار سيد قطب وأبو الأعلى المودودى ، وهى الافكار التى عالجتها فى الفقرة الرابعة من الفصل الرابع . الا ان الجديد وغير المسبوق فى هذا الصدد هو تقدير الوضع

الراهن من ناحية ، وتطبيق النظرية من ناحية اخرى وفي الصفحات التالية سوف اعرض ، عرضا عاما ، لحركة الاحياء الاسلامى فى مصر، ثم احاول ان ارسم تخطيطا موجزا للتطورات الحديثة فى نظرية الجهاد وفى ممارسته . وسوف يتم ذلك بتحليل موضوعين للجدل ، اثارا مناقشة واسعة تتصل بما نحن فى صدده . والمناقشة الاولى دارت بين ممثلى الازهر وهيئة تحرير مجلة «الدعوة» بشأن اتفاقية كامب ديفيد المعقودة فى ابريل ١٩٧٩ . اما المناقشة الثانية فتتعلق بكتيب « الفريضة الغائبة» الذى كتبه عبد السلام فرج ، وهو منظر منظمة الجهاد المسئولة عن مقتل السادات ، والرد الذى كتبه شيخ الازهر عليه . ولست اركز على مصر فقط الا لسبب واحد هو أنه يتوفر الكثير من الوثائق والدراسات نسبيا عن الحركات الاسلامية المصرية اذا قورنت بهذه الحركات فى البلاد الاخرى .

تعتبر هزيمة يونيو ١٩٦٧ حاسمة فى دفع حركة الاحياء الاسلامى فى الشرق الاوسط . فلم تكن مجرد هزيمة وقعت بالبلاد العربية المجاورة لاسرائيل ، بل كانت على الاصح هزيمة نظامين وطنيين عربيين راديكاليين ، وبالتالي فقد أسقطت مصداقية الايديولوجية الاشتراكية والقومية العلمانية التى اعتنقها هذان النظامان . ومن ثم فقد كان رد الفعل هو ، من ناحية ، ابتعاث قدر معين من الراديكالية اليسارية تمثلها منظمات وطنية فلسطينية مختلفة ومجموعات من المثقفين وطلبة الجامعات ، الا ان نظم الحكم قمعت هذه التيارات فى الفترة بين ١٩٦٧ وبين حرب اكتوبر ١٩٧٣ . فقد تصرفتم نظم الحكم ، كل منها ، على المستوى المحلى ، مع المجموعات اليسارية للمثقفين والطلبة ، وتصرف الملك حسين ملك الاردن بالنيابة عن الدول العربية الاخرى فى المنطقة ، فى كبت الحركة الفلسطينية الوطنية .

كان ضبط اليسار أحد روافد إعادة تنظيم صفوف القوى في الشرق الاوسط . واصطلحت مصر وسوريا — ولو كان ذلك مجرد الاسباب المالية وحدها — مع ابلاد العربية المحافظة المنتجة للنفط . وكان معنى ذلك تخليهما عن اتجاهاتهما الراديكالية وتحويل سياستهما بحيث تتواءم اكثر مع رغبات هذه الدول التي اخذت دور الوصاية عليهما ، وترتب على ذلك ادخال قدر معين من التوجه الاسلامى فى سياستهما ، اى ادخال القاموس والرموز الاسلامية فى الخطاب السياسى عندهما . كان ذلك واضحا فى حرب اكتوبر ١٩٧٣ (عملية بدر) حيث استخدم من الصور والمفاهيم الدينية اكثر بكثير مما استخدم منها فى ١٩٦٧ .

ولعل هناك عاملا اكثر اهمية فى هذا الوضع الجديد فى المنطقة ، هو التقارب بين تلك النظم التى كانت راديكالية ، وبين الولايات المتحدة الامريكية . فقد كان قبول عبد الناصر لمشروع روجرز للتسوية فى الشرق الاوسط ، فى ١٩٧٠ ، مما يشير سلفا الى سياسة السادات الموالية للغرب وهى السياسة التى ادت فى النهاية الى اتفاقية كامب ديفيد فى ١٩٧٩ ، عبر خطوات متلاحقة منها طرد المستشارين العسكريين السوفييت ، وابعاد العناصر الموالية للسوفييت من جهاز الدولة ، ثم قمع الطلبة الناصريين والشيوعيين .

كان من الظواهر المتصلة بارساء السيطرة الامريكية فى الشرق الاوسط ظاهرة ادخال مصر ، خاصة ، اقتصاديا فى داخل نطاق السوق الرأسمالية العالمية . وكان عبد الناصر قد بدأ سياسة انتاج المزيد من السلع الاستهلاكية واستيرادها ، سعيا وراء تأييد الطبقات الوسطى والعليا بعد هزيمة ١٩٦٧ . ولم يكتف السادات بمواصلة هذه السياسة ، بل اكدها وابرزها حتى اعلن فى ١٩٧٥ سياسة الانفتاح . وكان من اثر ذلك كله صعود قطاع معين من البورجوازية جنى ارباحا طائلة من تجارة

الاستيراد المتزايد للسلع الاستهلاكية الترفية ويشكل عام من العلاقات الاقتصادية المتزايدة مع البلاد الاخرى . وحقق هذا القطاع ارباحا سريعة ، وكان مولعا بأن يتباهى بثروته التي حصل عليها حديثا ، من خلال مظاهر الاستهلاك الفاحشة. ولكن الغالبية الساحقة من المصريين كان عليها أن تعيش على الاجور الهزيلة التي تحصل عليها من القطاع العام او ان تنتزع الكفاف من قوتها كعمال زراعيين . ومن ثم فقد زادت هذه التطورات الجديدة من التناقضات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع زيادة ملحوظة .

ولعل هذه التناقضات تفسر الى حد ما سبب ظهور عدد من الحركات التي عارضت الحكومة ونشطت للعمل في سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة . ولكن واقع الامر يشير الى أن معظم هذه الحركات ، حركات اسلامية ومن ثم فيجب ان نبحت عن تفسير هذه الظاهرة في التناقضات التي ظهرت على المستوى الايديولوجي والثقافي . فعلى اثر التغير بالاتجاه نحو الغرب ، دخلت السلع الاستهلاكية الغربية وانماط الحياة الغربية في مصر وسادت عند قطاعات معينة من المجتمع . وانتشرت الثقافة الغربية « الشعبية » عبر وسائل الاعلام الجماهيرية . اى بعبارة موجزة ظهر الغرب ، والثقافة الغربية وكل ما تمثله ، ظهورا أوضح بكثير عما كان عليه في الفترة السابقة . وكان ذلك يمثل تهديدا لعدد كبير من الناس وعلى الاخص منهم أولئك الذين يفتقرون الى المواد المالية للمشاركة في ذلك كله والذين يحسسون أنفسهم معزولين عنه . ومن الناحية الاخرى ، وفي نفس الوقت ، اخذت المعايير والمثل العليا الاسلامية تغزو السياسة والحياة العامة . وشجعت الحكومة ذلك ، فقد كانت تريد ان تستخدم الاسلام سلاحا ضد اليسار ، بينما كانت تحاول ان تسترضي الدول العربية المنتجة للنفط في الوقت نفسه . هذا التناقض بين غزو الثقافة الغربية وانماط الحياة والقيم والمعايير

التفريية من ناحية وبين ادخال الصبغة الاسلاميه على الحياة العامة وعلى الخطاب السياسى من ناحية اخرى ، فضلا عما الحقته هزيمة ١٩٦٧ من تدهور فى مصداقية الافكار اليسارية ، والحاح الحكومة المستمر على شرور الايديولوجيات اللاحادية ، كل ذلك مهد تربية خصية للحركات الاسلامية التى كانت تريد اصلاح المجتمع بتطبيق المعايير الاسلامية .

كانت اول حركة من هذا النوع هى « الجماعات الاسلامية » فى الجامعات المصرية . وقد تأسست حوالى ١٩٧٢ بمساندة نشطة من الحكومة لى تقف فى وجه منظمات الطلبة الناصريين والشيوعيين التى كانت تسود الحياة السياسية فى الجامعات منذ ١٩٦٨ والتى كانت قد نظمت كثيرا من اجتماعات الاحتجاج والمظاهرات والاعتصامات ضد الحكومة . الا ان مساندة النظام للجماعات الاسلامية لا تعنى ان هذه الجامعات كانت مجرد ادوات له ، لا تملك ارادتها الخاصة . ذلك انها كانت تملك بالفعل افكارها واهدافها الخاصة كما اتضح ذلك فى ١٩٧٧ عندما اختلفت الطرق بينها وبين الحكومة اختلافا شديدا بمناسبة رحلة السادات للقدس :

كانت هذه الجماعات قد استطاعت فى ذلك الوقت ان تضم اليها عددا كبيرا من الطلبة نتيجة لعملها المثابر الدؤوب وتنظيمها البارع الذى مكنها ان تستولى — بتأييد مستمر من الحكومة — على اتحادات الطلبة فى ١٩٧٦ و ١٩٧٧ . وكان جانب مما تتمتع به هذه الجماعات من شعبية يعود الى مقدرتها على تقديم حلول اسلامية للمشاكل التى كان يعاني منها معظم الطلبة ، وهكذا فقد وفرت هذه الجماعات وسائل النقل للطالبات اللاتى كن يقاسين الامرين فى الاتوبيسات المزدحمة لهيئة النقل العام فى القاهرة ، بشرط واحد هو ان يرتدين الزى الاسلامى .

كما نظمت هذه الجماعات ، بديلا عن الدروس الخاصة الباهظة الثمن والضرورية للطلبة للنجاح في الامتحانات ، مجموعات دراسية في المساجد. ووزعت نسخا رخيصة الثمن من الكتب والملازم الدراسية ، وسعت في تحسين ظروف اسكان الطلبة . وفي الوقت نفسه نشطت هذه الجماعات لتطبيق المعايير الاسلامية في الجامعات ، كالفصل بين الجنسين في قاعات المحاضرات ، وحظر الافلام والاغاني ، واعداد قاعات للصلاة في الجامعات . واطهار لشعبيتها ، نظمت هذه الجماعات اجتماعات جماهيرية للصلاة في الميادين العامة وملاعب النوادي الكبيرة . وشأنها شأن كل الحركات الاسلامية كانت « الجماعات الاسلامية » تهدف الى انشاء مجتمع اسلامي حق ، وحاولت ان تفعل ذلك بوسائل سلمية اساسا ، اى انها كانت تهدف تغيير المجتمع بالدعوة والوعظ واجتذاب عدد كبير من الاتباع والانصار والحصول على مراكز مؤثرة في المجتمع . وحيثما استطاعوا ذلك فرضوا معايير الاسلامية .

كانت ١٩٧٩ نقطة تحول بالنسبة « للجماعات الاسلامية » . فنتيجة لموقفهم النقدي من علاقات مصر الجديدة مع اسرائيل فان الحكومة لم تسحب فقط مساندتها لها بل اخذت تعمل ضدها وفقدت هذه الجماعات مواقعها المسيطرة في داخل اتحادات الطلبة ، ثم حظرت في النهاية في ١٩٧٩ .

تمثل المجموعة التي تقف حول مجلة الاخوان المسلمين القديمة « الدعوة » التي سمح لها بالصدور مرة اخرى في ١٩٧٦ ، اتجاها ثانيا في الحركة الاسلامية المصرية وترى هذه المجموعة انها الوارث الحق للاخوان المسلمين في الثلاثينيات والاربعينيات ، وغالبا ما تصدر صورة حسن البنا صفحات المجلة . الا ان الخلفية الاجتماعية لانصارهم

مختلفة تماما . فبينما كان أعضاء « الإخوان المسلمين » القدامى يجيئون اساسا من الطبقات الدنيا والمتوسطة ، فان مجموعة « الدعوة » تمثل مصالح ذلك القطاع من البورجوازية المصرية الذى جنى ارباحا من سياسة الانفتاح ويريد توثيق العلاقات مع الدول العربية النفطية . واتباعا لسياسة هذه الدول ، تعارض مجموعة «الدعوة» اى تقارب مع اسرائيل .

ان المثل الاعلى للدولة الاسلامية الذى تريد هذه المجموعة ان تحققه هو تطبيق الشريعة . فهم لا يريدون الاطاحة بنظام الدولة بل يريدون التأثير عليه عن طريق الحملات الصحفية والدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية . فلا ترفض مجموعة « الدعوة » وجود النظام السياسى بل تريد ان تحقق اهدافها بالطرق المشروعة وبالدخول فى اللعبة السياسية وفقا للقواعد المتبعة . وقد حظرت المجلة فى سبتمبر ١٩٨١ كجزء من حملة السادات على المنظمات الدينية ، الا ان المجموعة ظلت باقية وعقدت اتفاقا مع حزب الوفد المعارض لتشارك فى الانتخابات البرلمانية تحت رايته ، ولهم الان بضع مقاعد يمثلهم فى مجلس الشعب .

وعلى الرغم من ان مجموعة «الدعوة» و « الجماعات الاسلامية » لم تكن فى اى وقت من الاوقات منظمات مؤسسة ، شكليا ، على نحو محدد وواضح ، الا انها كانت «شرعية» بمعنى من المعانى وعلى اعتبار انها كانت تلح على التغيير بالطرق المشروعة وحدها . الا انه قد وجدت على هامش حركة الاحياء الاسلامى بضع جماعات اصغر لم تتورع عن استخدام وسائل العنف لتحقيق اهدافها ، ومن ثم فقد كانت تمارس نشاطها سرا . وقد اشتهر امر ثلاث من هذه الجماعات شهرة كبيرة نتيجة لاعمال العنف التى مارستها تحديا للنظام القائم .

ففى ابريل ١٩٧٤ قامت جماعة يقودها صالح سرية ، وهو فلسطينى شاب يحمل درجة الدكتوراة فى العلوم ، بهجوم على الكلية العسكرية

في مصر الجديدة باعتباره المرحلة الاولى لخطة انقلاب . الا ان المحاولة اُحبطت وقبض على أعضاء الجماعة وحوكموا . وبعد ذلك بثلاث سنوات قامت جماعة تسمى نفسها « جماعة المسلمين » ، وان كانت قد عرفت فيما بعد باسم « التكفير والهجرة » ، بختف الشيخ محمد حسن الذهبي وزير الاوقاف ، وقتلته عندما لم تستجب الحكومة لمطالبها بالافراج عن زملائهم المسجونين وأن تذاع بياناتهم على نطاق واسع عن طريق وسائل الاعلام الجماهيرية وأن يسلم اليهم مبلغ كبير من المال . اما الجماعة الثالثة فهي « منظمة الجهاد » والتي كانت مسئولة عن مقتل السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١ .

كان سيد قطب يوضح مفهوم الجهاد بقوله انه الثورة للحركة الاسلامية (٢) . وهي اشارة الى الموقع المركزي الذي يحتله هذا المفهوم في الفكر الاسلامي النضالي . ولذلك فأننى ازعم ان دراسة افكار هذه الجماعات السياسية الاسلامية عن الجهاد ، وعن تعريف العدو ، وعن ضرورة التعجيل بالجهاد ، لها اهمية حاسمة في فهمنا لهذه الجماعات . وسوف اثبت ذلك بتحليل المناقشتين اللتين ذكرتهما من قبل . وتتناول المناقشة الاولى مسألة الجهاد الخارجى اى الجهاد بين الدول الاسلامية والدول غير الاسلامية بينما تتركز المناقشة الثانية حول الجهاد الداخلى اى النضال في بلد المرء نفسها لتحقيق المثل الاسلامية العليا . من الممارسات الشائعة في كثير من البلاد في العالم الاسلامي ان تسعى الحكومات الى الحصول على اقرار علماء الدين الرسميين لسياساتها الهامة أو التي من شأنها اثاره الخلافات ، وذلك حتى تثبت أن هذه السياسات تتفق مع تعاليم الاسلام ، او على الاقل لا تتعارض معها . وهو بالضبط ما فعله السادات عندما دفع بجامع الازهر والمؤسسات الدينية المتصلة به الى ان تصدر فتوى ، وفقا للشريعة الاسلامية ، بمشروعية اتفاقية كامب ديفيد المعقودة في ١٩٧٩ . ونشرت هذه الفتوى

فى ١٠ مايو . وبعد ثمانية أيام أصدر وزير الاوقاف عبد المنعم نمر بياناً شرح فيه هذه الفتوى رداً على نقد علماء الدين من بلاد العربية الاخرى (٣) .

وكانت حجج علماء الدين الرسميين تأييداً للاتفاقية مستمدة من العقيدة التقليدية التى تقول بأن رأس الدولة أى الامام ، له الحق أن يعقد هدنة مع العدو كلما رأى ذلك فى صالح المسلمين (٤) ، الا أنهم لام يشيرون الى تقييد مدة الهدنة، وهو التقييد الذى ترى معظم المذاهب أنه اجبارى حتى تبقى فريضة الجهاد حية . وقد يكون هذا الاغفال سياسياً فقط ، ولكنه يمكن أن يعزى أيضاً للموقف التحديثى لعلماء الدين الذى يرى أن التعايش السلمى هو الوضع العادى للامور بين دار الاسلام ودار الحرب . والدليل الذى يسوقونه على امكانية عقد المعاهدات مع العدو، بشكل عام يشبه الدليل الذى نجده فى نصوص الفقه التقليدية السائدة : سورة الانفال (٦١) : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها » . وكذلك قدوة النبى عندما عقد معاهدة الحديبية مع اهل مكة وعندما شرع فى عقد موادعة غطفان لى تخرج هذه القبيلة عن القبائل التى كانت تحاصر المدينة .

وجه عبد العظيم المطعنى ، فى مجلة «الدعوة» (٥) نقداً قاسياً للعلماء فى رأيهم ذلك ، وقال ان معاهدة السلام مع اسرائيل فى الظروف الراهنة لا يبيحها الاسلام . فقد كانت الظروف التى عقد فيها النبى معاهدة الحديبية مختلفة اشد الاختلاف عن الوضع الحالى بحيث لا يمكن أن يعتبر ذلك دليلاً على شرعية المعاهدة مع اسرائيل . وقال ايضا ان معاهدة الحديبية ، على الاخص ، كانت مقيدة بأجل هو عشر سنوات فقط . ورأى عبد العظيم المطعنى ان الحلف مع غطفان لم يعقد قط ومن ثم فلا يمكن ان يعتد به دليلاً .

لما الآية ٦١ من سورة الانفال فهو يرى أنها لا تحمل مضمونا

عاما ينطبق في كل الاحوال بل يجب ان نقرا مع الآية الخامسة والثلاثين من سورة محمد : « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون والله معكم ولن يتركم اعمالكم » . فالآية الاولى تنطبق الا عندما يعترف العدو بحقوق المسلمين ، اما الآية الثانية فتسرى عندما لا يكون الحال كذلك كما هو الشأن ، عند المطعنى ، في الوضع الحالى . هذا الى ان كثيرا من الفقهاء قد قالوا ان الآية الواحد والستين من سورة الانفال قد نسختها آيات القتال ، كآية الخامسة من سورة التوبة .

ويرى المطعنى انه حتى ولو لم تكن الآية (٦١) من سورة الانفال منسوخة فان القرآن يجعل القتال فرضا على المؤمنين في احوال يحددها بالذات ومثالها عندما يطلب شعب اسلامى مقهور النجدة ، تأسيسا على الآية (٧٥) من سورة النساء : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا » .

ومن الشائق ان المطعنى لا يذكر دور رأس الدولة في اتخاذ قرار خوض الحرب وتوقيت قبول السلم ، وهو عنصر جوهري — وواقعى — من عناصر النظرية التقليدية . ومن ثم كان فريسة سهلة لعلماء الدين الرسميين . فقد كان الهجوم الرئيسى المضاد الذى شنّه الازهر عليه يدور حول هذا الموضوع الحساس سياسيا ، واضطر المطعنى ، في اجابته ، للاعتراف بسلطة رأس الدولة في هذه الامور (٦) ، مما جعل نقده يفقد ضراوته ومما جعله يقدم هذا النقد على شكل مجرد نصح للحاكم اشبه ما يكون بنصح الصحابة للرسول . ولكن الازهر اعتمد على نقاط اخرى ، فقد ساق الحجة بأن المطعنى قد أساء الفهم عندما استشهد بمثال معاهدة الحبيبية

موادعة غطفان . فليست هناك اوجة للمثابرة بين هذين المثلين وبين اتفاقية كامب ديفيد ، وانما يشهد هذان المثلان على ان عقد معاهدات السلم بين الدول الاسلامية وغيرها من الدول امر مباح .

لم يكن مما يدعو للدهشة ان يأتى الهجوم على اتفاقية كامب ديفيد من مجموعة « الدعوة » فقد انتقدت هذه المجموعة التقارب المصرى الاسرائيلى منذ بدايته . وكان ذلك مما ينسق مع علاقاتهم الوثيقة بالدول العربية النفطية المحافظة ، فضلا عن ان ذلك كان نتيجة للأيديولوجية التى يعتنقونها والتى تعزو كل الشرور فى المجتمع المصرى الى اعداء خارجيين اربعة : اليهودية ، والصليبية ، والشيوعية ، والعمانية(٧) .

ومن ثم فان السلام مع اسرائيل مما لا يسوغ على الاطلاق لانه يعنى التسليم لاحد اعداء الاسلام الاساسيين . هذا الى ان «الدعوة» تصور اليهود ، فى الاساس ، اشرارا لا امان لهم وعلى ذلك فان اى حلف يعقد معهم انما هو امر لا يوثق به . ان الجهاد عند مجموعة « الدعوة » يعنى شيئا واحدا فى السياق المصرى : الحرب مع اسرائيل . فلا يوجد او لا يكاد يوجد اثر فى كتاباتهم لفكرة الجهاد باعتباره نضالا فى سبيل مجتمع افضل ، وهو ما يعكس بوضوح الخلفية الاجتماعية لهذه المجموعة التى يرتبط موقعها الاقتصادى بسياسة الانفتاح والتى لا تميل الى ادخال اية تغيرات اجتماعية واقتصادية جذرية فى المجتمع المصرى . ومن ثم فان فكرة الجهاد عندهم تنعكس فقط على النضال ضد الاعداء الخارجيين الذين تقف اسرائيل باعتبارها ابرزهم واطهرهم . ولكن هذا النضال نفسه لا يتصور باعتباره شيئا مباشرا او عاجلا ، كما يتضح من الكلمات التالية لعمر التمسانى رئيس تحرير « الدعوة » :

« لن نطلب له (اى الاستيلاء اليهودى على القدس)

الا بعلاج التضحية والفداء والمران على الجهاد المقدس نفيه

في صدور هذا الجيل ليعلموه من بعدهم وستنتصر بفضل الله وقوته « ويقولون متى هو ؟ قل عسى ان يكون قريبا » (سورة الاسراء الاية ٥١) « (٨) .

اما بالنسبة للمجموعات الاسلامية السياسية الاخرى فان الحرب ضد اسرائيل لم تكن لها هذه الاولوية ، فان الذى يأتى فى مقدمة جدول اعمالهم هو النضال فى الداخل ، اى النضال لاقرار حكومة اسلامية او مجتمع اسلامى . وهو الموضوع الذى يعالجه كتاب « الفريضة الغائبة » بوضوح . فالكاتب يستخلص حججا ثلاثة لكى يدحض الراى القائل بأن فريضة الجهاد تتطلب قبل اى شىء آخر تحرير القدس . وهو يقول اولاً ان اليهود فى الوضع الحالى هم العدو الابعد بينما حكام مصر هم العدو الاقرب . ووفقا لاحكام القرآن فيجب الهجوم على العدو الاقرب أولاً (انظر سورة التوبة ، الاية (١٢٣): «يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة » والنقطة الثانية التى يسوقها هى ان النضال لتحرير القدس لا يمكن ان يتم الا تحت راية الاسلام وليس تحت قيادة الحكام الفاجرين . ثم يرى اخيراً ان وجود اسرائيل الاستعماري فى العالم الاسلامى انما تقع جريته كلية على عاتق حكام المسلمين . ومن ثم فيجب ان يستبدل هؤلاء الحكام أولاً قبل ان تحرر القدس حقاً . أما موقف « جماعة المسلمين » (التكفير والهجرة) فيشابه ذلك الموقف فيما عدا انهم ، كما سوف نرى ، لا يكفرون الحكام فقط بل يكفرون المجتمع المصرى كله ومؤسساته جميعاً ، بقضها وقضيضها . ومن ثم فهم يناون بجانبهم عن النضال بين اسرائيل ومصر فى وضعه الراهن ، ولا يميلون للقتال لانقاذ مصر والمجتمع المصرى . وقد عبر قائدهم مصطفى شكرى عن نفسه قائلاً انه اذا وصل اليهود او غيرهم فان الحركة

ولكن عليها أن تذهب بنفسها الى مكان رزين فالخط انعام الذى نتبعه ،
كما قال ، هو ان نفر من العدو الخارجى والعدو الداخلى كليهما ،
والا نقاوم (٩) .

كان موضوع المناقشة اثنائية هو الجهاد الداخلى ، اى النضال فى
داخل المجتمع لتغييره وفقا للمثل الاسلاميه العليا . وقد تركز هذا
الجدل حول نقطتين أساسيتين هما : تعريف العدد ، واباحه استخدام
العنف . وسوف احلل هذه المناقشة على اساس نصين هما كتيب « الفريضة
الغائبة » لعبد السلام فرج الذى يعبر عن آراء « منظمة الجهاد » كما كشرح
آراء غيرها من المجموعات والمنظمات لكى يدحضها . ثم الرد عليه بقلم الشيخ
جاد الحق على جاد الحق (١٠) شيخ الازهر . ويمكن ان يقسم
هذا الكتاب الى مقدمة وثلاثة اجزاء ، يتناول الجزء الاول فيها تعريف العدو
فيحاول ان يثبت ان حكام مصر الحاليين كفار ، ومن ثم تجب محاربتهم .
فى الجزء الثانى يدحض كل الحجج المضادة التى تمثل فى الواقع آراء
المنظمات والمجموعات الاسلامية جميعا . اما الجزء الاخير فلا يهنا
كثيرا اذ يذكر عددا من الامثلة لما قام به الرسول وانصحابه من الاعمال التكتيكية
ويعدد احكام الحرب . يشير عنوان الكتاب الى فريضة الجهاد ، ويرى
الكاتب ان الامر بالجهاد لم يعد موصفا للطاعة بل ان البعض يؤولون هذا
الامر لكى يلغوه الغاء . وهو فى مقدمته يؤكد ان الجهاد هو الوسيلة
لاقرار الحكومة الاسلامية ، وهو فريضة على المسلمين جميعا لان الله يأمر
الناس بأن يقضوا ويحكموا بما انزله : (سورة المائدة ، الاية ٤٨) :
« فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم . » ثم يسوق الكاتب
احاديث يتصل بعضها بمجى المهدى المنتظر
لكى يثبت انه بعد حقبة من الجور سوف تلقى دولة الاسلام التى تسود
الارض كلها .

والجهاد هو أساسا نضال المسلمين ضد الكفار الذين لا يتمتعون بحماية الذمة او المهادنة . ولذلك فالدعوة للرجوع الى عقيدة الجهاد تبريرا لنضال ضد قوم هم وفقا لكل الظواهر مسلمون ويرون أنفسهم مسلمين ، هى امر يتطلب حججا عقلية يعتد بها . وهو ما يفعله الكاتب فى الجزء الاول من الفريضة الغائبة « معتمدا على فتويين لابن تيمية تتناولان حكم المغول او التتار كما يسميهم ، فى الشرق الاوسط (١١) .

تجيب الفتوى الاولى عن سؤال عما اذا كان هؤلاء الحكام مسلمين كما يزعمون لانفسهم . وتشرح الفتوى الثانية موقف المسلمين تحت حكمهم . ويقول ابن تيمية انه على الرغم من ان هؤلاء الحكام ينطقون بالشهادتين فلا نزاع فى انه يجب محاربتهم لانهم كفار . ذلك انهم يجلون جنكيز خان ويدينون له بالطاعة فى منزلة المساواة مع النبى محمد ، كما انهم يتخذون من الكفار اولياء ضد المسلمين . هذا الى انهم لا يطبقون الشريعة ، ولذلك اهميته القصوى ، وانما يحكمون وفقا لقانونهم (الياسق او الياسة) . فحتى لو لم نعتبرهم كفارا فان انتهمه الاخيرة وحدها تبرر محاربتهم تأسيسا على الاية الكريمة (٢٧٨ — ٢٧٩) من سورة البقرة : « يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله » اما الاراضى التى تقع تحت حكمهم ويعيش فيها المسلمون فهى كما يرى ابن تيمية لا هى بدار الحرب ولا بدار السلم (دار الاسلام) وهى ارض لها حكمها الخاص « ويعامل المسلم فيها بما يستحق ويعامل الخارج عن شريعة الاسلام بما يستحق » ولا يباح للمسلمين على وجه القطع ان يقدموا العون لهؤلاء الحكام .

ولا يجد عبد السلام فرج صعوبة فى أن يرى أوجه الشبه بين وضع الشرق الاوسط تحت حكم المغول وبين مصر فى الوقت الراهن ، فحكام مصر يطبقون قوانين الكفار بدلا من الشريعة ، ويتخذون من الكفار اولياء ، كما يلقون من الاجلال والتوقير ما لا يلقاه خالقهم : « فحكام هذا العصر فى

ردة عن الاسلام تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية والشيوعية والصهيونية فهم لا يحملون من الاسلام الا الاسماء وأن صلى وصام وادعى انه مسلم « (١٢) . ثم يستمر فيشرح بالتفصيل ان الردة عن الاسلام اخطر بكثير عن الكفر المجرد ذلك ان الشريعة تحكم بقتل المرتد الا اذا تاب ، بينما يمكن للكفار ان يفلتوا من هذا المصير اذا قبلوا الذمة ، مثلاً ، او المهادنة.

وبعد أن يثبت الكاتب ، على ذلك النحو ، أن الجهاد ضد الحكومة هو فريضة واجبة فوراً يمضى فيخصص الجزء الثانى من كتابه لدحض كل الحجج ضد هذا الرأى . فيرد أولاً على أولئك الذين يرون أن المجتمع الاسلامى والدولة الاسلامية يمكن تحقيقها من خلال التقوى الشخصية ، وطاعة الله ، واقامة الجمعيات الخيرية . وهو يرى أن التقوى والطاعة لا تعنى الا الجهاد فى الظروف الراهنة ، وأن تأسيس الجمعيات الخيرية لا مجال له لانها تتعاون ، شاعت أم لم تشأ ، مع دولة الكفار .

ثم يوجه خطابه الى « الجماعات الاسلامية » دون أن يذكر اسمها بالتحديد ، ويقول أنهم عندما يسعون الى تحقيق مثلهم العليا بمجرد الدعوة وتكوين قاعدة عريضة من الانصار فليس ذلك الا نتيجة لجبنهم لانه لا يمكن ان يحل محل الجهاد . هذا الى أن القرآن يعلمنا أن اقرار الحكم الاسلامى انما يأتى عن عمل جماعة صغيرة من الناس « وقليل من عبادى الشكور » (سورة سبأ الآية ١٣) « فان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله » (سورة الانعام الآية ١١٦) « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » (سورة يوسف الآية ١٠٣) .

ويمضى الكاتب فيقول أن هذه الاقلية يجب أولاً أن تسمى الى السيطرة على وسائل الاعلام الجماهيرية بالقوة ثم يأتى الباقي بعد ذلك من تلقاء نفسه :

« فالسمى المفيد حقاً هو من أجل تحرير هذه الاجهزة »

**الاعلامية من ايدى هؤلاء ومعلوم انه بمجرد النصر والتمكن
كون هناك استجابة فيقول سبحانه وتعالى « اذا جاء نصر الله
والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله اثواجا » (سورة النصر
لاية ٢) « (١٣)**

وكما يمكن لنا أن نتصور ، يجهز عبد السلام فرج ، دون هوادة ،
الرأى الذى تقول به « الجماعات الاسلامية » أحيانا والذى يرى أنه يمكن
تأسيس الدولة الاسلامية فى المدى الطويل على ايدى اتباع هذه الحركات
من ذوى الفضل والايمان عندما يحتلون مراكز النفوذ والنفوذ فى المجتمع .
فيقول انه ما من شئ يرجى من مثل هؤلاء الناس اذ سوف يكون عليهم أن
يتعاونوا مع الدولة القائمة لكى يصلوا الى مثل هذه المراكز ومن ثم
يلحقهم الفساد .

تم يشن هجومه على هدف آخر هو « جماعة المسلمين » (التكفير
والهجرة) . ان هذه الجماعة لا تعتبر الحكام كفارا فقط بل تكفر المجتمع
المصرى بأسره الا أنهم يدركون ميزان القوى بين عصبيتهم الصغيرة وسائر
المجتمع ومن ثم تختلف تكتيكاتهم عن طرائق «منظمة الجهاد» . والحل الذى
يصلون اليه هو الانسحاب ، أو الهجرة من المجتمع ، سواء كان ذلك جغرافيا
بالحياة فى مستوطنات صغيرة على حافة الصحراء ، أو كان ذلك اجتماعيا
بتأسيس مجتمع منفصل تماما عن المجتمع الكبير . وهم يقارنون موقفهم
بموقف النبي محمد والمسلمين الاوائل فى المرحلة المكية الاولى عندما كان
النبي محمد يدعو أصدقاءه وأقرباءه ، فى السر ، الى دعوته . واستراتيجيتهم
استراتيجية طويلة الامد . فهم يريدون انشاء مجتمع مضاد ما أن يصل
الى السلطة حتى يعلن الجهاد ويستولى على البلاد . ولكن خطف الشيخ
الذهبي وزير الأوقاف وقتله لم يكن ليتفق مع هذه الاستراتيجية . وليس
هناك من تفسير لا أنهم ، بعد اعتقال كثير من ملائمتهم ، أحسوا بأن عليهم

أن يدخلوا ميدان العمل حتى ولو كان ذلك سابقا لأوانه على أن النتيجة كانت فيها نهاية حركتهم (١٤) . وبعد أن يعرض عبد السلام فرج لنظرية الهجرة في الاسلام والظروف التي تصبح فيها الهجرة واجبة ، عرضا موجزا ، يأخذ في نسفيه آرائهم :

« وهناك من يقول : ان الطريقة لاقامة الدولة الاسلامية هي الهجرة الى بلد أخرى واقامة الدولة هناك ثم العودة مرة أخرى ذاتحين ، وتوفير جهد هؤلاء عليهم أن يقيموا دولة الاسلام ببلدهم ثم يخرجوا منها ذاتحين » (١٥) .

وهو لا يوافق على رأيهم بأن الجهاد ليس فرضا لأن موقفهم يتارن بموقف المسلمين الاوائل في مكة ، وهو بقول أن ذلك يؤدي الى أن كل أحكام الاسلام الاخرى ، كالصوم مثلا ، التي نزلت بعد المرحلة ا. ب. هـ . هي الاخرى غير معمول بها . وليس الحال كذلك كما هو واضح . ثم ان الله قد قال : « اليوم اكملت لكم دينكم » (سورة المائدة ٣) وينبئ الكاتب في الختام أن الجهاد في الظروف الراهنة هو فرض عين لأن العدو ، أى الحكام الكفار ، قد استولوا على ارض الاسلام . ثم يتناول بعد ذلك بعض المواقف التحديثية بشأن الجهاد ، وهى المواقف التي يتخذها علماء الدين الرسميون . والموقف الاول الذى يهاجمه أن الجهاد هو الحرب الدفاعية وحدها :

« وهذا قول باطل والصواب يجيب به رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سئل « أى الجهاد فى سبيل الله قال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو فى سبيل الله فالقتال فى الاسلام هو لرفع كلمة الله فى الارض سواء هجوما او دفاعا والاسلام انتشر بالسيوف ولكن فى وجه ائمة الكفر الذين حجبوه عن البشر وبعد ذلك لا يكره احد فواجب على

**المسلمين ان يرفعوا السيوف في وجوه القادة الذين يحبون الحق
ويظهرون الباطل والا لن يصل الحق الى قلوب الناس » (١٦) .**

ثم يمضى فيورد حشدا من الاقوال التقليدية التى تقول بأن آيات
السيف او آيات القتال (سورة التوبة ه ، وسورة البقرة ٢١٦) قد نسخت
كل الآيات الأخرى التى تتناول العلاقات مع الكفار .

ان معظم كتابات المحدثين تؤكد ان للجهاد دلالات من المعنى أكبر
بكثير من مجرد القتال وحده . وتشرح هذه الكتابات ان هناك أشكالا روحية
وخلقية للجهاد أهم بكثير من القتال وان فريضة الجهاد يمكن أيضا ان
تؤدى باللسان أو بالقلم (جهاد الدعوة) أو بالمال . اما عبد السلام فرج
فيرفض ذلك كله ويحتج بأن الله سبحانه وتعالى قد قال : « كتب عليكم
القتال » (سورة البقرة ٢١٦) — القتال وليس الجهاد — كما انه سبحانه
وتعالى قد قال : « كتب عليكم الصيام » (سورة البقرة ١٨٣) فذلك يثبت ان
القتال فرض وأن المرء لا يمكن أن يؤدى هذا الفرض بمجرد الدعوة أو
الدعاية أو باى وسيلة أخرى الا القتال .

جاءت فتوى شيخ الازهر ضد « الفريضة الغائبة » طويلة ومفصلة .
وقد تناول الجانب الأكبر منها مدى صحة بعض الاحاديث وتفسيرات كلمات
معينة وتعابير معينة في القرآن والحديث ، لكى ينقض أسس مواقف
الخصم . وتأتى بين الحين والحين ملاحظات شائقة توضح مدى قرب فكر
علماء الدين من الايديولوجية السياسية الرسمية . فالحاكم فى الاسلام
يوصف بأنه « وكيل الأمة » التى من شأنها أن تختار الحكام او تعزلهم (١٧) .
أما فيما يتعلق بالموضوع الذى نتناوله هنا فان هذه الفتوى تثير ، أساسا ،
قضيتين : أولا ، متى وتحت أى ظروف يصبح المسام ، والحاكم المسلم على
الاخص ، كافرا . وثانيا ، عقيدة الجهاد وتطبيقها . اما المسألة الاولى فهى
مسألة قديمة جدا فى الاسلام اذ ترجع الى القرن الاول عندما برر الخوارج

ثورتهم بأن الخليفة قد ارتكب المعصية ومن ثم فلا يمكن اعتباره في عداد المسلمين . الا أن الموقف الذي أقر بعد ذلك بصفة عامة هو أن المسلم لا يمكن اعتباره مرتدا الا اذا كفر بالاسلام صراحة أو أنكر « ما علم من الدين ضرورة » ، سواء بالفعل أو بالقول (١٨). فليس الخروج عن الشريعة وحده كافيا ، وإنما يجب أن يسفر الفعل أو القول صراحة عن انكار ضرورة بعض الاحكام . وهنا بالطبع مجال واسع للتأويل ، ويمكن أن يحتج بأن الحاكم الذي لا يطبق أجزاء من الشريعة إنما ينكر ضرورتها ومن ثم فهو مرتد ، الا أن الحكام على طول التاريخ الاسلامي قد فعلوا ذلك بالضبط ولم يعتبروا كفارا الا نادرا . ولكن الشيخ جاد الحق مع ذلك لا يريد أن يخوض هذا الجدل ، ولذلك فهو يؤكد مبدأ جديدا في الموضوع : هو أن المرء لا يصبح مرتدا الا اذا تخلى عن الشريعة بأكملها . وهو يبذل جهدا كبيرا في تفسير الآية الكريمة « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (سورة المائدة ٤٤) بهذا المعنى . ثم يؤكد في النهاية أن الحكم بإيمان المسلم أو كفره ليس من شأن أي من الناس وإنما يقع على عاتق العلماء ، ويختتم فتواه قائلا : « وعلى ذلك يكون تكفير الحاكم لتركه بعض أحكام الله وحدوده دون تطبيق لا يستند الى نص في القرآن أو في السنة » (١٩) .

وبعد أن يحتج الشيخ جاد الحق بأن الحاكم ، في هذه الظروف ، ليس بكافر ، يتناول مسألة ما اذا كانت الثورة عليه مباحة في تلك الحالة فيورد حشدا من الاحاديث ثم يقول :

« وبهذه الاحاديث الصحيحة وغيرها نهتدى الى ان الاسلام لا يبيح الخروج على الحاكم المسلم وقتله مادام مقيما على الاسلام يعمل به ، حتى ولو باقامة الصلاة فقط ، وان على المسلمين اذا خالف الحاكم الاسلام ان يتولوه بالتصح والدعوة السلمية »

**المستقيمة فإذا لم يقم الحاكم حدود الله فينفذ شرعه تاما
فليس له طاعة فيما أمر من معصيته أو نكر » (٢٠) .**

يتفق تناول الشيخ جاد الحق لعقيدة انجهاد تاما مع كتابات المحدثين .
وهو يقول صراحة أن هناك أشكالا عدة من الجهاد فيما عدا القتال ، وأنه
إذا كان القتال ضروريا لحماية أرض المسلمين أو دين الاسلام فان فريضة
الجهاد يمكن أيضا أن تؤدي بالمال أو باللسان أو بالقلب . وهو يحتج بأن
الاسلام لم ينتشر بالسيف كما يفترى عليه بذلك المستشرقون ، فان ذلك
مرفوف يكون نقيض آيات مثل « لا اكراه في الدين » (سورة البقرة ٢٥٦)
و « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى
احسن » (سورة النحل ١٢٥) و « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »
(سورة يونس ٩٩) . اما آيات السيف فيؤكد انها لم تنسخ كل الايات
الآخري التى تتناول العلاقات بين المسلمين والكفار والتى تنطبق كلها فى
ظروف بعينها . فالجهاد اذن هو الحرب الدفاعية اساسا ، وعندما تقوم
الحاجة الى الجهاد فانما ينهض به الجيش النظامى الذى وكلته الامة عنها
فى القيام بهذه المهمة .

ان المناقشات التى أوجزتها فيما سبق توضح أن عقيدة الجهاد مازالت
حية جدا ، ومازالت موضوعا للخلافات الحادة التى لا تفتقر الى الدلالة
العملية . ومع أن تلك الآراء التى تعقبها المجموعات الاسلامية المختلفة
عن الجهاد لا توضح الاسباب الحقيقية لمعارضتها للنظام القائم الا انها
تقدم معيارا تقاس به راديكالية هذه الجماعات .

والقضية الاوى الذى يجب أن نضعها موضع الاعتبار هنا هى ما اذا
كانت حركة معينة تعطي الأولوية للجهاد الداخلى أو للجهاد الخارجى ، أى
ما اذا كانت قيادتها ترى أن النضال ضد عدو خارجى ما أهم من النضال
فى داخل المجتمع لاقرار دولة اسلامية حقة او لتحقيق المثل الاسلامية العليا .

ومن الواضح أن الحركات التى تضع تغيير المجتمع أولا على جدول أعمالها هى فى جوهرها أكثر راديكالية بكثير ، من ذلك التى تضع هذا فى المحل الثانى .

ويمكن أن يفسر الجهاد لتغيير المجتمع بطرق كثيرة . إلا أنه إذا اعتبر نضالا ثوريا ، كما هو شائع بين المجموعات السياسية الإسلامية ، فيجب أن يكون هناك تعريف واضح للعدو . وفى الماضى كانت حركات مثل الوهابيين فى شبه الجزيرة العربية والمهديين فى السودان ترى اعداءها المسلمين كفارا لانهم لا يقرون ما يعتنقونه هم من اسلام . وهى ظاهرة لها مثلها فى الوقت الراهن . فالمنظمات الراديكالية تعلن أن الحكام أو المجتمع بأسره كفار ، وهى بذلك تضع مسافة بينها وبين أعدائها ، وتجعل من الممكن تطبيق عقيدة الجهاد التقليدية واستخدام العنف .

وهناك فى النهاية مسألة الحاح النضال المسلح فورا ، وهى مسألة تتعلق بالجهاد الداخلى أو الخارجى على السواء . وكلما زادت ثورية احدى الجماعات ، كان الحاحها أشد على خوض النضال دون تأخير ولو لم يكن النجاح مضمونا .

ولى كلمة أخيرة عن موقف علماء الدين الرسميين . فقد كانت مهمتهم على طول التاريخ هو اصفاء الشرعية على أى نظام كان فى الحكم . وفى المناقشات التى حللتها هنا نجدهم يقومون بذلك على وجه الدقة . فهم يدافعون عن اتفاقية كامب ديفيد وعن موقف الحكومة المصرية ضد هجمات الحركة الإسلامية . وتبدو لنا العلاقات الوثيقة بينهم وبين الحكومة واضحة جدا عندما نقارن بين أقوالهم عن الجهاد فيما يتعلق بالصراع العربى الاسرائيلى . فحتى السبعينيات صدرت فتاوى كثيرة تقرر أن الجهاد لتحرير فلسطين قد أصبح فرض عين على المسلمين جميعا لأن جانبا من أرض الاسلام قد احتله الكفار اليهود . إلا أن هذا الموقف قد تغير فى سنة ١٩٧٧ عندما عقد مؤتمر « مجيع البحوث الإسلامية » فى القاهرة ، واتخذ

قراراً مؤداه أن هدف الجهاد ضد إسرائيل لم يعد تحرير فلسطين كلها بل
تحرير الأراضي المحتلة منذ ١٩٦٧ وإنشاء دولة فلسطينية على هذه الأراضي
والعودة إلى القدس . وهو بالطبع ما يعكس قبول مصر ودول عربية أخرى
للقرار رقم ٢٤٢ لمجلس الأمن (٢١) . ويمثل البيان الذي أوردناه له فيما
سبق والذي يؤيد عقد معاهدة السلام مع إسرائيل آخره ما انتهى إليه
المطاف في هذا الصدد ، حتى الآن .

المراجع من كتب الفقه :

(أ) فى الاختلاف :

١ — محمد ابن جرير الطبرى (المتوفى ٣١٠هـ / ٩٢٣م) كتاب اختلاف

الفقهاء حرره J. Schacht (Leyden : Brill, 1933)

٢ — ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد (المتوفى ٥٩٥هـ /

١١٩٨م) بداية المجتهد ونهاية المقتصد . جزآن الطبعة

الثالثة ، القاهرة ، مصطفى البابى الحلبي ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م .

(ب) فى المذهب الحنفى :

٣ — محمد بن احمد السرخسى (المتوفى ٤٨٣ / ١٠٩٠) شرح كتاب

السير الكبير لـ احمد الشيبانى (المتوفى ١٨٩ / ٨٠٤) من خمسة

اجزاء . حرره صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، معهد المخطوطات

بالجامعة العربية ١٩٧١ .

٤ — ابو الحسن على بن ابى بكر المرغينانى (المتوفى ٥٩٤ / ١١٩٧)

الهداية شرح بداية المبتدى ، من اربعة اجزاء . القاهرة ،

مصطفى البابى الحلبي ١٣٨٤ / ١٩٦٥ .

٥ — عبد الرحمن بن محمد شيخ زاده (المتوفى ١٠٧٨/١٦٦٧) **مجمع**
الانهر شرح ملتقى الابحر لابراهيم الحلبي (١٥٤٩/١٥٦) من
جزاين . اسطنبول ، الدار العامرة للطباعة ١٣٠١ هجرية .

٦ — محمد امين بن عابدين (المتوفى ١٢٥٢/١٨٢٦) **رد المختار على الدر**
المختار لمحمد بن علي الحصكفي (المتوفى ١٠٨٨/١٦٧٧) شرح
تنوير الابصار لمحمد بن عبدالله التمرطاشي (المتوفى ١٠٠٤/
١٥١٥) من خمسة اجزاء . بولاق ، دار الطباعة الاميرية ١٢٩٩
هجريه .

(ج) في المذهب المالكي :

٧ — سحنون بن سعيد التنوخي (المتوفى ٢٤٠/٨٥٤) **المدونة الكبرى**
من ستة عشر جزءا . القاهرة ، مطبعة السعادة ١٣٢٣
هجريه .

٨ — صالح عبد السميع الازهرى (؟) **الثمر الداني في تقريب المعاني**
شرح رسالة ابن ابي زيد القيرواني (المتوفى حوالى ١٨٦٠/
١٩٩٦) . القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٣/١٩٤٤ ،
٥٣١ ص .

٩ — ابو القاسم محمد بن احمد جزى (٧٤١/١٢٤٠) **القوانين**
الفقيهية . طبعة جديدة منتحة ، بدون تاريخ ودون ذكر
الناشر ، ٣٥٠ ص .

١٠ — ابو عبدالله محمد بن محمد الخطاب (المتوفى ١٥٤٦/١٥٣)
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (المتوفى ٧٦٧/١٣٦٥)
من ستة اجزاء . طرابلس ، ليبيا ، مكتبة التجاح ، بدون تاريخ .

١١ — ابو عبدالله محمد بن يوسف المواق (المتوفى ٨٩٦/١٤٩٢)

التاج والاكلیل المختصر خليل من ستة اجزاء . مطبوع في هامش .

كتاب مواهب الجليل للخطاب (رقم ١٠) .

١٢- محمد بن عرفة الدسوقي (المتوفى ١٢٢٠/١٨١٥) حاشية على

الشرح الكبير (وهو شرح على مختصر خليل كتبه الدردير

المتوفى ١٢٠١/١٧٨٦) من اربعة اجزاء . القاهرة ، دار احياء

الكتب العربية ، بدون تاريخ .

(د) في المذهب الشافعى :

١٣- محمد بن ادريس الشافعى (المتوفى ٢٠٤/٨٢٠)

كتاب الام من سبعة اجزاء . بولاق ، المطبعة الكبرى

الاميرية ١٣٢١ - ١٣٢٥ هجرية .

١٤- ابو الحسن على بن محمد الماوردى (المتوفى ٤٥٠/١٠٥٨)

الاحكام السلطانية ا طبعة الثانية ، القاهرة . مصطفى البابى

الحلبى ١٣٨٦/١٩٦٦ ، ٢٦٤ صفحة .

١٥- ابو زكريا يحيى بن شرف القسوى (المتوفى ٦٧٦/١٢٧٨)

منهاج الطالبين . حرره

L.W.C. Van den Berg, Le guide des zélés croyants,
Manuel de jurisprudence selon le rite de chafi'i. Texte
ar. avec tr. et ann. 3 Vols. Batavia : Impr. du Gouvern-
ment 1882-188٤

١٦-

١- بدر الدين ابو عبد الله محمد بن برهان الدين ابى اسحاق

ابراهيم بن جماعة (المتوفى ٧٣٣/١٣٣٣) تحرير الاحكام في تفسير

ملة الاسلام . حرره H. Kofler (Islamica, Vols. 6 and 7)

١٢- ابراهيم الباجورى (المتوفى ١٢٧٦/١٨٦٠) حاشية على فتح

المقريب لابن قاسم الغزى (المتوفى ٩١٨/١٥١٢) شرح

التقريب في الفقه لأبي شجاع (المتوفى ١١٠٦/٥٠٠) من جزاين .

القاهرة ، عيسى البابى الحلبي ١٩٢٢/١٣٤٠ .

(هـ) في مذهب الحنابلة :

١٨ — أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة (المتوفى ٦٢٠/

١٢٢٣) **المغنى شرح على مختصر الخرقى (المتوفى ٣٣٣/**

٩٤٤) من عشرة اجزاء . حرره طه محمد الزينى وآخرون ،

القاهرة ، مكتبة القاهرة ١٣٨٨ — ١٣٨٩/١٩٦٨ — ١٩٦٩ .

١٩ — أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨/

١٣٢٨) **السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية .**

حرره محمد ابراهيم البنا ومحمد احمد عاشور ، القاهرة ،

دار الشعب ١٩٧١ ، ١٩١ صفحة .

(و) في الظاهرية :

٢٠ — أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم (المتوفى ٤٥٦/

١٠٦٤) **المحلى من احد عشر جزءا .** بيروت ، المكتب التجارى

للطباعة والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ (الموسوعة الاسلامية).

(ز) في الشيعة الاثنى عشرية :

٢١ — جعفر بن الحسن الحلى المحقق الاول (المتوفى ٦٧٦/١٢٧٧)

شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، من اربعة اجزاء .

حرره ابو الحسين محمد على . النجف ، مطبعة الادب ١٣٨٩/

١٩٦٩ .

(ح) في الاسماعيلية :

٢٢ — النعمان بن محمد التميمي المعروف بالقاضى النعمان (المتوفى

٣٦٣/٩٧٣) **دعائم الاسلام في الحلال والحرام والقضايا**

والاحكام من اهل بيت رسول الله . من جزأين . القاهرة ، دار

المعارف ١٣٧٠ — ١٣٧٩/١٩٥١ — ١٩٦٠ .

هوامش الفصل الأول : مقدمة :

١ — Cf. Willem Elschot, Lijmen. In : Verzameld Werk (6th., ed. Amsterdam; 1963), pp. 285-286, 302-303.

٢ — انظر محمد صالح جعفر الظالم ، من الفقه السياسي في الاسلام (بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٧١) صفحة ٤٤ . تفرق النصوص التقليدية ، تفرقة واضحة ، بين الجهاد الذي يتميز بطبيعة التوسع ويعتمد على وجود الامام ، وبين الحروب الدفاعية التي تعتبر اجبارية في ظروف معينة ، بغض النظر عما اذا كان الامام حاضرا ام غائبا . وعلى الرغم من هذه التفرقة ، الا ان بعض العلماء الفارسيين قد نادوا بالجهاد بمناسبة الحروب بين روسيا وايران في القرن التاسع عشر ، بهدف تأكيد الطبيعة الدينية لهذه الحروب ومن ثم حشد التأييد الشعبي لها .

انظر :

A.K.S. Lambton, «A 19th century view on jihad» SI 32 (19701) pp. 181-192; Etan Kohlberg, «The development of the imami Shi'i doctrine of jihad», ZOMG 126 (1976), pp. 64-66.

٣ — سوف أفرق ، في هذه الدراسة ، بين « الحداثة » و « الاصولية » .
واعنى بالحدائة أو التحديث تلك التيارات الفكرية الاسلامية
التي تسعى الى التوفيق بين الاسلام وبين « الحياة الحديثة »
أى قيم وممارسات المجتمع الغربى الراسمالى . أما الاصوليون
فهم الذين يرفضون ، صراحة ، النفوذ الغربى ويسعون الى
تشكيل المجتمع على مثال الجماعة الاسلامية فى صدر الاسلام .
وليست هذه العبارات مما يرضينى تماما ، اذ أن المحدثين
يرجعون أيضا الى صدر الاسلام بحثا عن أسانيد لتفسيراتهم
الجديدة . الا أننى أردت أن أنجنب استخدام كلمة « المحافظين »
اذ أن التفرقة بين « المحدثين » و « المحافظين » قد تنطوى على
حكم قيمة ، وهو ما أردت أن أخرجيه من نطاق البحث .

— ٤ — H. Th. Obbink, De heilige oorlog volgens den Koran
(Leiden : E. J. Brill, 1901), 123 pp.

— ٥ — Louis Mercier, 'Aly ben Abderrahman ben Hodeil el
Andalusy. L'Ornement des ames et la devise des habi-
tants d'el Andalus. Tralté de guerre sainte Islamique
(Paris : Geuthner, 1939), pp. 75-96.

— ٦ — Adriaan Reland, Verhandeling van de godsdients
oer Mahometaanen almede van het krygs-recht by haar
ten tyde van oorlog tegens de Christenen gebruykelyk
(Utrecht : 1718; originally published in Latin).

٧ — سوف أورد فيما يلى أحدث المؤلفات ، وأهمها :

— ٨ — Alfred Morabia, La Notion de gihad dans l'Islam
médiéval. Des origines a al-Gazali (Thèse Univ. Paris IV
1974; Lille : Service de reproduction des thèses. Univer-
sité de Lille III, 1975), 638 pp.

وهو دراسة مستفيضة تتناول الجوانب النظرية (المذهبية)
للجهاد كما تتناول خلفيتها التاريخية .

ب — وهبه الزحيلي ، آثار الحرب في الفقه الاسلامي . دراسة مقارنة

(بيروت ، دار الفكر ، ١٩٦٥ ، ٨٩٠ صفحة . وهو أعظم
العروض غنى ، وأكثرها توثيقا ، للنظرية التقليدية وفقا للمذاهب
المختلفة . ولكن الكاتب ، في عدد من الحالات ، يستسلم لاغراء
الكتابة الدفاعية عن الاسلام ، على أن هذه الكتابات يمكن
تمييزها ، بوضوح ، عن عرضه للنصوص التقليدية ، ومن ثم
فهي لا تقلل من قيمة الكتاب .

ج — Majid Khadduri, War and peace in the Law of Islam
(Baltimore, etc., . The Johns Hopkins Press, 1955) 321
pp.

وهو مسح جيد للنظرية التقليدية وإن كان يفتقر الى
عمق كتاب الزحيلي إذ أنه استخدم أقل مما استخدمه الزحيلي
بكثير ، من المراجع الأولية في الفقه .

د — Muhammad Hamidullah, The Muslim Conduct of Sta-
te. Being a Treatise on Siyar, that is the Islamic Notion
of Public International Law, Consisting of the Laws of
Peace, War and Neutrality, Together with Precedents
from Orthodox Practice and Preceded by a Historical
and General Introduction (3rd ed., Lahore : Sh. Muham-
mad Ashraf, 1953), 389 pp.

فضلا من أن هذا الكتاب يعانى من التزام موقف
« الدفاع » ، يحاول المؤلف أن يخطط موضوعه وفقا لمفاهيم
مستمدة من القانون الدولي العام الحديث . إلا أنه من أفضل
المؤلفات من نوعه ، بفضل سعة علم الكاتب ورجوعه بشكل

مستفيض الى المصادر التقليدية . ولكنه مع ذلك لا يمكن اعتباره
يمثل النظرية التقليدية .

وهو أيضا ما ينطبق على :

م — Ahmed Rechid, «L'islam et le droit des gens». In : —
Académie de Droit International. Recueil des Cours —
La Haye 1937 (Paris : Sirey, 1938), Vol. II, p. 375-504.

و — Albrecht Noth, Heiliger Krieg und heiliger Kampf in
Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und
Geschichte der Kreuzzüge (Bonn : Ludwig Röhrscheid
Verlag, 1966; Bonner Historische Forschungen, 28),
160 p.

وتعكف هذه الدراسة أساسا على الخلفية التاريخية
للجهاد قبل الحروب الصليبية مباشرة ، وفي أثنائها ويحاول
الكاتب أن يقارن بين نظرية الجهاد وما يوازيها من أفكار
في المسيحية .

٨ — انظر منشورا أصدره الحزب الشيوعي الفلسطيني في مايو
١٩٢١ : « . . . ان الجهاد ضد هؤلاء الراسماليين ، سواء
كانوا عربا أم يهودا . . . » والنص الكامل في غسان كنفاني .
« ثورة ١٩٣٦ — ١٩٣٧ في فلسطين ، خلفية وتفصيل وتحليل .
شئون فلسطينية العدد السادس (يناير ١٩٧٢) ص ٥ .

٩ — انظر طه حسين ، حديث الاربعاء (القاهرة ، دار المعارف،
دون تاريخ) الجزء الثاني ص ٣ .

١٠ — انظر ابراهيم خليل احمد ، الاستشراق والتبشير وصلاتهما
بالامبريالية العالمية (القاهرة ، مكتبة الوعى العربى ، ١٩٣٧)
ص ٥٨ .

Cf. Noth (1966), pp. 47-61, 87-92.

— ١١

١٢ — انظر فتاوى خطيرة في وجوب الجهاد الدينى المقدس لانقاذ
فلسطين وصيانة المسجد الاقصى وسائر المقدسات (القاهرة ،
المطبعة السلفية بدون تاريخ) ص ٣٢ . وكذلك محمد
اسماعيل ابراهيم ، الجهاد ركن الاسلام السادس (القاهرة ،
دار الفكر العربى ، ١٩٦٤) ص ٥٦ و ١٣٩ ، وكذلك
محمد فرج ، المدرسة العسكرية الاسلامية (القاهرة ، دار
الفكر العربى ، بدون تاريخ) ص ٢٦ .

١٣ — من الامثلة النموذجية حيث تفصل هذه الصورة ، ويربط بينها
وبين احكام الجهاد :

John Laffin, The Arab Mind (London, 1975).

Mercier (1939), p. 13.

—١٤

١٥ — عباس محمود العقاد ، ما يقال عن الاسلام (القاهرة ، مطبعة
العروبة ، بدون تاريخ) صفحة ١٦٨ .

Maxime Rodinson Islam and Capitalism (Engl. tr. —١٦
by Brian Pearce. (London : Allen Lane, 1974), 295 p.

هوامش الفصل الثانى : نظرة الجهاد التقليدية :

١ — Joseph Schacht, An introduction to Islamic Law
(London, etc. : Oxford University Press, 1964), pp. 205-

٢ — اما فيما يتعلق بالمصادر الاولى فى الفقه التى رجعت اليها ، فانظر
القائمة فى صفحة ٢٣٥ ورجعت كذلك الى المصادر الثانوية
التالية :

Omer Nasuhi Bilmen, *Hukuki Islamiyye ve Istilahati Fikhiyye Kamusu*, 6 Vols. (Istanbul : Istanbul Universitesi Hukuk Fakultesi, 1949-1952); Muhammad Ashraf, 1953), 389 p. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1955), 321 pp.; Alfred Morabia, *La Notion de gihad dans l'Islam médiéval. Des origines a al-Gazali* (Thèse Univ. Paris IV, 1974; Lille : Service de reproduction des thèses, Université de Lille II, 1975), 738 pp.; Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beitrage zur vorgeschichte und Geschichte der Keruzuge* (Bonn : Röhrscheid Verlag, 1966; Bonner Historische Forschungen. 28), 160 pp.

وكذلك وهبه الزحيلي ، آثار الحرب في الفقه الاسلامي . دراسة مقارنة (بيروت ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٥) ٨٩٠ صفحة .

٣ — التهانوي ، كتاب كشف اصطلاحات الفنون (طهران ، ١٩٦٧ .) الجزء الاول ص ١٩٧ . وشيخ زادة ، الجزء الاول ص ٥٨٧ ، وابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٠١ ، والازهرى صفحة ٣٠٦ ، والخطاب ، الجزء الثالث ٣٤٧ ، والباجوري ، الجزء الثاني ص ٢٦٨ .

٤ — التهانوي (١٩٦٧) الجزء الاول صفحة ٨٩٧ ، الباجوري ، الجزء الثاني ص ٢٦٨ ، جار الله محمود ابن عمر الزمخشري ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل (القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٦) حيث يفسر القرآن الكريم سورة التوبة (الاية ١٢١) .

٥ — المواق ، الجزء الثالث صفحة ٣٤٦ ، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب (بيروت ، دار صادر/

دار بيروت ، ١٩٥٥/١٣٧٣) الجزء الثالث ص ١٣٥ ،
ولتفرقة أخرى بين معاني الجهاد المختلفة ، انظر : **ابو محمد**
على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، **كتاب الفصل في الملك واهواء**
النحل (القاهرة ، ١٣١٨ - ١٨٩٩/١٣٢٠ - ١٩٠٢) الجزء
الرابع ص ١٣٥ . **ابو حامد محمد الفزالي** ، **احياء علوم الدين**
(القاهرة ، دار احياء الكتب العربية/عيسى البابي الحلبي ،
بدون تاريخ) الجزء الثاني ص ٣٠٧ - ٣٠٨ . ولمسح
جيد للدلالات الروحية والمعنوية لكلمة الجهاد ، انظر :
Morabia (1975) pp. 480 - 487, 512 - 555.

٧ - **السرخس** ، الجزء الاول ص ١٨٨ ، **المرغيناني** ، الجزء الثالث
صفحة ١٣٥ ، **شيخ زادة** ، الجزء الاول ص ٣٨٧ ، **ابن عابدين** ،
الجزء الثالث ص ٣٠١ ، **الازهرى** ص ٣٠٦ ، **المواق** الجزء
الثالث ص ٣٤٦ ، ٣٨٧ ، **الخطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٤٧
ابن تيمية ص ١٤٤ .

Bilmen, Vol. III, p. 356; Khadduri (1955), pp. 55-57,
59-60; Hans Kruse, Islamische Völkerrechtslehre. Der
Staatsvertrag bei den Hanafiten des 5.-6. Jahrhunderts
d.H. (11.-12. Jahrh. n. Chr.). Göttingen : 1953), pp. 45-
50; Noth (1966), pp. 22-25; E. Tyan, Djihad. In : EI 2,
Vol. II, pp. 538-540.

٨ - **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨١ ، **ابن تيمية** ، صفحة ١٤٦ ،
المواق ، الجزء الثالث ص ٣٥٧ ، **الدسوقي** ، الجزء الثاني
ص ١٨٣ ، **ابن جزى** ص ١١٠ ، **الشافعي** ، الجزء الرابع
ص ٩٠ و ١٥٥ - ١٥٦ ، **الحلي** ، الجزء الاول صفحة ٣١٠ ،
Hamidullah (1953) p. 189.
Khadduri (1955) p. 80.

٩ - السرخسي ، الجزء الاول ص ٦ و ٧ ، ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٠١ ، الازهرى ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٣ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع صفحة ٢٠٣ ، الحلبي الجزء الاول ص ٣٠٩ ، ابن حزم ، الجزء السادس صفحة ٣٥٣ .

Bilmen, Vol. I, pp. 382, 399; Khadduri (1955), pp. 31-82; Noth (1966), pp. 66-87.

١- السرخسي ، الجزء الخامس ص ١٨٥٦ ، ١٨٥٧ ، ٢١٦٥ ، شيخ زادة الجزء الاول ص ٦٠٩ ، ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ، الشافعي ، الجزء الرابع ص ١٠٣ - ١٠٤ و ١٩٢ ، الماوردي ، ص ، التهاتوي (١٩٦٧) ، الجزء الاول ص ٤٦٦ .

A Abel Dar al-harb. in : El 2, Vol. II, p. 126; A Abel, Dar al-Islam. In : El 2, Vol. II, p. 127; Bilmen, Vol. III, pp. 394-396; H. Inalcik, Dar al-'ahd. In El 2, Vol. II, p. 116; Khadduri (1955), pp. 155-156, 170-171; Kruse (1953), pp. 58-63; F. Løkkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period (Copenhagen : Branner og Korsh, 1950), pp. 81-83; D.B. Macdonald and A. Abel, Dar al-sulh. in El 2, Vol. II, p. 131; Morabia (1975), pp. 312-317; Zuhayli (1955), pp. 166-194.

١٢- انظر فيما يتعلق بالاحكام والشروط الشرعية :
ابن رشد ، الجزء الاول ص ٣٨٠ - ٣٨١ ، السرخسي ، الجزء الاول ص ١٨٧ - ١٨٩ ، المرغيناني الجزء الثاني ص ١٣٥ ، شيخ زادة ، الجزء الاول ص ٥٨٧ - ٥٨٨ ، ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، الازهرى ، ص ٣٠٣ ، ابن جوزي ص ١٠٩ - ١١٠ ، الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٤٦ - ٣٤٧ ،

المواق ، الجزء الثالث ص ٣٤٦ — ٣٤٧ ، **الدسوقي** ، الجزء
الثاني ص ١٧٣ — ١٧٥ ، **الشافعي** ، الجزء الرابع ص ٨٤ —
٨٥ و ٩٠ — ٩١ ، **النووي** ، الجزء الثالث ص ٢٥٥ — ٢٥٩ ،
الباجوري ، الجزء الثاني ص ٢٦٨ ، **ابن قدامة** ، الجزء الرابع
ص ١٩٦ — ١٩٧ و ٢١٣ — ٢١٤ ، **ابن تيمية** ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ،
الحلي ، الجزء الاول ص ٣٠٧ و ٣٠٩ ، **القاضي النعمان**
الجزء الاول ص ٣٩٩ — ٤٠١ و ٤٣٨ — ٤٣٩ .

Bilmen, Vol. III, p. 379; Khadduri (1955), pp. 60-62;
Morabia (1975), pp. 337-340; Noth (1965), p. 33-35; Zuhayl.
(1965).

انظر فيما يتعلق بالاعفاءات :

ابن رشد ، الجزء الاول ص ٣٨١ ، **السرخسي** ، الجزء الاول
ص ١٨٤ — ١٨٥ ، ١٩١ — ٢٠٤ ، الجزء الرابع ص ١٤٤٨ —
١٤٥٤ ، **المرغيناني** ، الجزء الثاني ص ١٣٥ و ١٣٧ ، **شيخ**
زادة ، الجزء الاول ص ٥٨٨ و ٥٩٠ ، **ابن عابدين** ، الجزء
الثالث ص ٣٠٤ — ٣٠٦ و ٣٠٩ ، **سحنون** ، الجزء الثالث ص
٥ ، **الازهرى** ، ص ٣٠٨ و ٣١٣ ، **ابن جزى** ، ص ١١٠ ،
الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٤٧ — ٣٤٨ ، **المواق** ، الجزء
الثالث ، ص ٣٤٧ — ٣٥٠ ، **الدسوقي** ، الجزء الثاني ص
١٧٤ ١٧٦ و ١٧٨ ، **الشافعي** ، الجزء الرابع ص ٨٥ — ٨٧ ،
النووي ، الجزء الثالث ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، **الباجوري** ، الجزء
الاول ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع . ص
١٩٧ — ٢١٠ و ٢١٤ — ٢١٥ و ٣٠٠ ، **ابن حزم** ، الجزء
السابع ص ٢٩٩ ، **الحلي** ، الجزء الاول ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ،
القاضي النعمان ، الجزء الاول ص ٤٠٢ .

Bilmen, Vol. III, pp. 383-384; Khedduri (195b), pp. 83-87.

- ١٢- **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣٠٧ ،
Kohlberg (1976), pp. 79-80.
- ١٣- **السرخسي** ، الجزء الاول ص ١٨٨ ، ابن عابدين ، الجزء الثالث
ص ٣٠٢ ، **الشافعي** ، الجزء الرابع ص ٨٣ - ٨٥ ، **ابن تيمية**
ص ١٣٨ - ١٤٠ .
- ومع أن كل المؤلفين يجمعون على الامر المطلق بدون قيد
ولا شرط بقتال الكفار ، الا أن هناك بعض الخلاف بالنسبة
للعلاقة الدقيقة بين الآيات المختلفة المتعلقة بذلك ومدى ما جاء
عليها من نسخ . انظر : **أبو بكر محمد بن عبد الله العربي** ،
احكام القرآن ، (حرره على محمد البجاوي ، من أربعة
أجزاء ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، عيسى البابر الحلبي ،
١٣٨٧/١٩٦٧) الجزء الاول ص ١٠٢ - ١٠٤ و ١٤٧
و ١٤٧ و ٢٣٢ - ٢٣٤ ، والجزء الثاني ص ٨٦٤ - ٨٦٥ ،
والجزء الثالث ص ٢٠٣ ، وكذلك **أبو بكر أحمد بن علي الرازي**
الجصاص ، **احكام القرآن** . (حرره محمد الصادق القمحاوي ،
من خمسة أجزاء ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار المصحف ،
بدون تاريخ) الجزء الاول ص ٣١٩ - ٣٢٨ .
- ١٤- Cf A. J. Wensinck, a.o. (eds.) Concordance et indices de la tradition Musulmane (8 Vols. Leiden : E. J. Brill, 1936-69), Vol. I, pp. 99.
- ١٥- **السرخسي** الجزء الاول ص ١٨٧ و **ابن العزى** الجزء الاول
ص ١٠٣ .
- ١٦- Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 487.
- ١٧- **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ١٩٥ .
- ١٨- Cf. Wensinck (1936-69), Vol IV, p. 180.
- ١٩- Cf. Wensinck (1936-69), Vol. p. 389.
- ٢٠- لا يوجد هذا الاثر في أى من كتب الاحاديث المعول عليها .

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 388. — ٢١

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. VI, p. 35. — ٢٢

٢٣ — الطبري ، ص ٢-٣ ، ابن رشد الجزء الاول ص ٣٨٦ — ٣٨٧
السرخس ، الجزء الاول ص ٧٥ — ٧٧ والجزء الخامس ص
٧٥ — ٧٧ والجزء الخامس ص ٢٢٣١ — ٢٢٣٢ ، المرغيناني
الجزء الثاني ص ١٣٦ ، شيخ زادة ، الجزء الاول ص ٥٨٩ ،
ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، سحنون ، الجزء
الثالث ص ٢ — ٣ ، الازهرى ص ٣٠٧ ، ابن جزى ، ص ١١٠ ،
الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ ، المواق ، الجزء الثالث ص
٣٥٠ — ٣٥١ ، الدسوقي ، الجزء الثاني ص ١٧٦ و ٢٠١ ،
الشافعي ، الجزء الرابع ص ١٥٧ ، الماوردي ، ص ٣٧ —
٣٨ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٢١٠ — ٢١١ ، الحلبي ،
الجزء الاول ص ٣١١ ، القاضي النعمان ، ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .

Bilmen, Vol. III, pp. 387-388; Hamidullah (1953), pp.
190-193; Khadduri (1955), pp. 94-101; Morabia (1975), pp.
356-360; Zuhayli (1965), pp. 147-158.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 131. — ٢٤

٢٥ — الطبري ، ص ٣ — ٩ ، ابن رشد ، الجزء الاول ص ٣٨٥ —
٨٦٦ ، السرخس ، الجزء الاول ص ١١٠ الجزء الرابع ص
١٤٦٧ — ١٤٧٥ المرغيناني ، الجزء الثاني ص ١٣٦ — ٣٧ ،
شيخ زادة ، الجزء الاول ص ٩٥٠ — ٩٥١ ، ابن عابدين ، الجزء
الثالث ص ٣٠٨ — ٣٠٩ ، سحنون الجزء الثالث ص ٧ — ٨ و ٢٤ —
٢٥ ، ابن جزى ، ص ١١١ ، الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٢ —
٣٥٣ ، المواق ، الجزء الثالث ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، الدسوقي ، الجزء

الثانى ص ١٧٧ — ١٧٩ ، الشافعى ، الجزء الرابع ص ١٦٠ —
 ١٦١ و ١٩٩ الجزء السابع ص ٣١٨ ، الماوردى، ص ٥٢ —
 ٥٣ ، النووى ، الجزء الثالث ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، ابن جماعة،
 ص ٤١٢ — ٤١٤ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٢٨٧ —
 ٢٨٩ ، الحلى ، الجزء الاول ص ٣١١ — ٣١٢ ، القاضى
 النعمان ، الجزء الاول ص ٤٤٠ .

Bilmen, Vol. III, pp. 390-391; Hamidullah (1953), pp. 204-
 208, 225-231; Khadduri (1955), pp. 102-107; Zuhayli (1965),
 pp. 506-507.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 175.

— ٢٦

٢٧ — الطبرى ، ص ٩ — ١٢ ، ابن رشد ، الجزء الاول ص ٢٨٣ —
 ٣٨٥ ، السرخس ، الجزء الاول ص ٤١ — ٤٣ الجزء الرابع
 ص ١٤١٥ — ١٤١٧ و ١٤٢٩ — ١٤٤٣ ، المرغنانى ، الجزء
 الاول ص ١٣٧ — ١٣٨ ، شيخ زادة، الجزء الاول ص ٥٩٠ — ٥٩١ ،
 ابن عابدين، الجزء الثالث ص ٣٠٩ — ٣١١ سحنون الجزء الثالث
 ص ٦ — ٧ ، الازهرى ، ص ٣٠٨ ، ابن جزى ، ص ١١٠ ،
 الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، المواقى ، الجزء
 الثالث ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، الدسوقي ، الجزء الثانى ص ١٧٦ —
 ١٧٧ ، الشافعى ، الجزء الرابع ص ١٥٦ — ١٥٧ و ١٩٧ —
 ١٨٩ ، الماوردى ، ص ٤١ ، النووى ، الجزء الثالث
 ص ٢٦١ ، ابن جماعة ، ص ٤١٦ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع
 ص ٣١٠ — ٣١٣ ، ابن تيمية ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ، ابن حزم،
 الجزء السابع ص ٢٩٦ — ٢٩٩ ، الحلى ، الجزء الاول ص ٣١٢ ،
 القاضى النعمان ، الجزء الاول ٤٣٩ — ٤٤٠ .

Bilmen, Vol. III, pp. 393-394; Hamidullah (1953), pp,
 204-208;

Khadduri (1955), pp. 102-107; Morabia (1975), pp. 367-368, 376-377; Zuhayli (1965), pp. 106-109, 495-506.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. V. p. 290. —٢٨

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. V, p. 285. —٢٩

Cf. Wensinck (1936-69), Vol III, p. 227. —٣٠

٣١ — ابن رشد ، الجزء الثانى ص ٢٨٦ ، السرخس الجزء الاول
ص ٤٣ — ٥٤ ، الجزء الرابع ص ١٤٦٧ — ١٤٧٥ ،
المرغينانى ، الجزء الثانى ص ١٤٢ ، شيخ زادة ، الجزء الاول
ص ٥٩٤ — ٥٩٥ ، ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٠٨ و ٣١٧ —
٣١٨ ، سحنون ، الجزء الثالث ص ٤٠٨ ، ابن جزى ، ١١١ ،
الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، المواق ، الجزء
الثالث ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، النسوقى ، الجزء الثانى ص ١٨٠ —
١٨١ ، الشافعى ، الجزء الرابع ص ١٩٩ ، الجزء السابع
٣٤٤ ، الماوردى ، ص ٤٢ و ٥٢ ، النووى ، الجزء الثالث
ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٢٨٩ —
٢٩٢ ، ابن حزم الجزء السابع ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ، الحلى ،
الجزء الاول ص ٣١٢ ، القاضى النعمان ، الجزء الاول
ص ٤٣٤ .

Bilmen Vol. III, pp. 391, 394; Morabia (1975), pp. 364-367.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. V. p. 462. —٣٢

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. VI, p. 387. —٣٣

٣٤ — ابن رشد ، الجزء الاول ص ٣٨٧ ، السرخس ، الجزء الاول
ص ١٢٣ — ١٢٥ ، الازهرى ، ص ٣٠٧ ، ابن جزى ص ١١١ ،

الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٣ ، المواق ، الجزء الثالث
ص ٣٥٣ ، الدسوقي ، الجزء الثاني ص ١٧٨ — ١٧٩ ،
الشافعي ، الجزء الرابع ص ٩٢ ، الماوردي ، ص ٤٤ — ٤٥ ،
النووي ، الجزء الثالث ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، ابن جماعة ،
ص ٤١٠ — ٤١١ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٣١٧ —
٣٢٠ ، ابن حزم ، الجزء السابع ص ٢٩٢ — ٢٩٣ ، الحلبي ،
الجزء الاول ص ٣١١ ، القفاصي النعمان ، الجزء الاول
ص ٤٣٤ .

Khadduri (1955), pp. 135-136; Morabia (1975), pp.
354-355; Zuhayli (1965), pp. 751-752.

٣٥ — السرخسي الجزء الرابع ص ١٤٢٢ — ١٤٢٣ وص ١٥١٥ ،
ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٣٢٥ ، الخطاب ، الجزء
الثالث ص ٣٥٠ ، الدسوقي ، الجزء الثاني ص ١٧٨ ، الشافعي ،
الجزء الرابع ص ٨٩ و ١٧٧ ، ابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٢٥٦ —
Bilmen, Vol. III, p. 392; Morabia (1975), pp. 347-348.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 443. —٣٦

٣٧ — السرخسي ، الجزء الرابع ص ١٥٦٧ — ٥٧٤ و ١٤٠٨ — ١٤٠٩
المرغيناني ، الجزء الثاني ص ١٣٩ وص ١٤٠٨ — ١٤٠٩ ،
ابن عابدين ، الجزء الثالث ص ٢١٢ — ٣١٣ ، ابن حزم ،
الجزء السابع ص ٣٤٩

Bilmen, Vol. III, pp. 396-397; Hamidullah (1953), pp.
262-266; Khadduri (1955), pp. 167, 225-228; Zuhayli
(1965), pp. 512-523.

٣٨ — ابن رشد الجزء الاول ص ٣٨٢ و ٣٨٥ ، السرخسي ، الجزء

الثالث ص ١٠٢٤ — ١٠٣٥ وص ١١٤٨ ، الجزء الرابع
ص ١٥٨٧ — ١٥٩٢ وص ١٥١٦ — ١٥٢٢ ، **المرغيناني** ،
الجزء الثاني ص ١٣٧ ، ١٤١ — ١٤٢ ، **شيخ زادة** ، الجزء
الاول ص ٥٩٠ و ٥٩٤ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ص ٣١٦
— ٣١٧ ، **سحنون** ، الجزء الثالث ص ٧ **ابن جزى** ، ص ١١٢ ،
الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ و ٣٥٣ — ٣٥٤ ، **المواق** ،
الجزء الثالث ، ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، **الدسوقي** ، الجزء الثاني
ص ١٧٩ و ١٨٤ ، **الشافعي** ، الجزء الرابع ص ١٦٢ و ١٦٨
١٩٩ و ١٥٦ ، **الماوردي** ، ص ٥٠ و ٥٣ ، **النووي** ، الجزء
الثالث ص ٢٦٤ — ٢٦٧ ، **ابن جماعة** ، ص ٣ و ٤ ،
ابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٢٨٦ — ٢٨٧ و ٢٢٠ — ٢٢٥ ،
ابن تيمية ، ص ١٤٦ ، **الحلي** ، الجزء الاول ص ٣١٧ — ٣١٨ ،
القاضي النعمان ، الجزء الاول ص ٤٤٠ — ٤٤١ .

Bilmen, Vol. III, pp. 427-432; Erwin Graf «Religiöse
und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangenen im
Islam und Christentum», WI, n.s. 8 (1962-62), pp. 89-139;
Hamidullah (1953), pp. 213-224; Khadduri (1955), pp.
126-132; Morabia (1975), pp. 368-377; Zuhayli (1965),
pp. 404-471.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 488 Vol. VI, — ٣٩
p. 169.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. IV, p. 164. — ٤٠

٤١ — لا يوجد هذا الاثر في أى من المجموعات المعول عليها .

٤٢ — من مناقشة اباحة قتل الاسرى انظر : **ابن رشد** ، الجزء الاول
ص ٢٨٢ ، **والسرخس** ، الجزء الثالث ص ١٠٢٤ ، **ابن قدامة** ،
الجزء الرابع ص ٢٢١ .

- ٤٣ — **الجصاص** ، الجزء الرابع ص ٢٥٨ ، **ابن العربي** ،
الجزء الثاني ص ٨٦٧ — ٨٦٩ .
- ٤٤ — **الطبري** ، ص ٢٥ — ٤٣ ، **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٢ —
٣٨٣ ، **السرخسي** ، الجزء الاول ص ٢٥٢ — ٣٦٨ والجزء
الثاني ص ٤١٠ — ٥٨٢ والجزء الرابع ص ٢٧٠ والجزء
الخامس ص ١٧٨٨ و ١٨٥٣ — ١٨٧٠ ، **المرغيناني** ، الجزء
الثاني ص ١٣٩ — ١٤٠ و ١٥٢ — ١٥٦ ، **شيخ زادة** ، الجزء
الاول ص ٥٩٢ — ٥٩٣ و ٦٠٧ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث
ص ٣١٣ — ٣١٤ و ٣٤١ — ٣٤٢ و ٣٤٩ ، **الازهري** ،
ص ٣٠٨ ، **ابن جزى** ص ١١٧ ، **الخطاب** ، الجزء الثالث
ص ٣٥٩ — ٣٦١ ، **المواق** ، الجزء الثالث ص ٣٥٩ — ٣٦١ ، **الدسوقي** ،
الجزء الثاني ص ١٨٥ — ١٨٧ ، **الشافعي** ، الجزء الرابع
ص ١١١ و ٢٠١ ، الجزء السابع ص ٣١٩ ، **الماوردي** ،
ص ٥٢ ، **النووي** ، الجزء الثالث ص ٢٧١ ، **ابن جماعة** ،
ص ٢٢ — ٢٣ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٤١ — ٢٤٧
و ٢٩٥ و ٣١٧ و ٣٢٢ ، **الحلي** ، الجزء الاول ص ٣١٣ —
٣١٥ ، **القاضي النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٤٠ و ٤٤٢ —
٤٤٣ .

Bilmen, Vol. III, pp. 404-411; Hamidullah (1953),
pp. 123-124, 148-150, 209-212, 259-262; Julius Hatschek,
Der Musta'min. Ein Beitrag zum internationalen Privat-
und Völkerrecht des islamischen Gesetzes (Berlin :
Walter de Gruyter, 1920), 108 pp. (but see also the re-
views by W. Heffening, Der Islam 13 (1923), pp. 144-149
and by R. Hartmann, OLZ 26 (1923), pp. 345-346); Willi
Heffening, Das islamische Fremdenrecht bis zu den is-
lamisch-frankischen Staatsverträgen (Hannover : Heinz
Lafaire (1925), 219 pp.; Khadduri (1955), pp. 163-169, 243;
Kruse (1953), pp. 331-336; Joseph Schacht, Aman, In :

El 2, Vol. I, pp. 429-430; J. Wansbrough, «The Safe-conduct inu Muslim chancery practice», BSOAS 34 (1971), pp. 20-35; Zuhayli (1965), pp. 220-319, 330-335.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 398. —٤٥

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 398. —٤٦

—٤٧ هذا الاثر لا يوجد في أى من المجموعات المعول عليها .

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 184. —٤٨

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. II, p. 260. —٤٩

٥. — **الطبرى** ، ص ١٤ — ٢٠ ، **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ، **السرخس** ، الجزء الاول ص ٣٠٤ والجزء الخامس ص ١٦٨٩ — ١٧٨٨ و ١٨٥٦ — ١٨٥٧ ، **المرغيناني** ، الجزء — ٥٩٢ ، **ابن عابدين** ، الجزء الثالث ٣١٢ — ٣١٣ و ٤٣٠ ، **ابن جزى** ص ١١٨ ، **الخطاب** ، الجزء الثالث ص ٣٨٦ — ٣٨٧ **المواق** ، الجزء الثانى ص ٢٠٥ ، **الشافعى** ، الجزء الرابع ص ١٠٧ — ١١٣ ، **الماوردى** ، ص ٥١ — ٥٢ ، **النوى** ، الجزء الثالث ص ٢٨٨ — ٢٩٠ ، **ابن جماعة** ، ص ٢٠ ، **ابن قدامة** ، الجزء التاسع ص ٢٩٦ — ٣٠٢ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٣٠٧ ، **الحلى** ، الجزء الاول ص ٣٣٢ — ٣٣٤ ، **القاضى النعمان** ، الجزء الاول ص ٤٤٣ .

Bilmen, Vol. III, pp 413-420; Hamidullah (1953), pp. 226-228, 270-282; Khadduri (1955), pp. 202-213, 215-222; Majid Khadduri, Hudnah. In : El 2, Vol. III, pp. 546-547; Kruse (1953), pp. 86-151; Morabia (1975), pp. 319-324; Zuhayli (1965), pp. 345-403, 663-690.

٥١ — **ابن رشد** ، الجزء الاول ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، **السرخس** ، الجزء

الرابع ص ١٠٣٦ ، **المرغيناني** ، الجزء الثانى ص ١٦٠ ،

شيخ زادة ، الجزء الاول ص ٦١٤ — ٦١٥ ، ابن عابدين ،
 الجزء الثالث ص ٣٧٠ ، الازهرى ، ص ٣٧٠ ، ابن جزى ،
 ص ١١٨ ، الخطاب ، الجزء الثالث ص ٣٥٠ و ٣٨٠ — ٣٨١ ،
 المواق ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٠ الدسوقي ، الجزء الاول
 ص ٢٠١ ، الشافعى ، الجزء الرابع ص ٩١ و ٩٤ و ١٥٥ —
 ١٥٦ ، الماوردى ، ص ١٤٣ — ١٤٤ ، ابن قدامة ، الجزء
 التاسع ص ٢١٢ — ٢١٤ و ٣٢٨ — ٣٣٣ ، ابن تيمية ،
 ص ١٣٦ ، ابن حزم ، الجزء السابع ص ٣٤٥ ، الحلى ،
 الجزء الاول ص ٣٢٧ ، القاضى النعمان ، الجزء الاول ٤٤٤ .

C. Cahen, Djizya. In : El 2, Vol. II, pp. 359-362; C.
 Cahen, Dhimma. In : El 2, Vol. II, pp. 227-231 : Khadduri
 (1955), p. 189; Zuhayli (1965), pp. 638-648, 391-714.

Cf. Wensinck, Vol. II, p. 552.

—٥٢

مواش الفصل الثالث : الجهاد ومقاومة الاستعمار :

P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis
 (eds.). The Cambridge History of Islam (Cambridge :
 The University Press, 1970), Vol. 2, pp. 159, 179; F.M.
 Pareja, A. Bausani and L. Hertling. Islamologia (Rome,
 1951), pp. 245, 255, 257, 345; P. J. Veth, «De Heilige
 Oorlog in den Indischen Archipel» Tijdschrift voor Ne-
 derlandsch Indie (1870), pp. 168-176.

Holt a.o. (1970), Vol. I, pp. 445, 551.

Holt a.o. (1970), Vol. 2, p. 394.

Pareja, a.o. (1951), p. 296; Holt, a.o. (1970), pp.
 357-368; 376; J.H. Willis, «Jihad fi sabil Allah; Its doc-

trinal basis in Islam and some aspects of its evolution in 19th century West Africa», *Journal of African History* 8 (1967), pp. 395-417; M.C. Smith. «The Jihad of Shehu dan Fodio, Some problems». In : I. M. Lewis (ed.) *Islam in Tropical Africa* (London, etc.; Oxford University Press, 1966), pp. 408-420; Peter Waterman, «The Jihad in Hausaland», *Kroniek van Afrika* 5 (1975), 2, pp. 141-153.

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. I, p. 164. — ٥

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. VII, p. 67. — ٦

٧ — **الجصاص ، الجزء الرابع ص ٢٦٢ ، وابن العربي ، الجزء الثاني ص ٨٧٦ ، أبو الوليد محمد بن رشد كتاب المقدمات (القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧/١٣٢٥) الجزء الثاني ص ٢٨٥ والثافى الجزء الرابع ص ٤٤ وعبد الحميد الشروانى، حاشية على تحفة المحتاج شرح المنهاج لذكرى يحيى النوى (مكة المكرمة ، المطبعة الميرية ، ١٣٠٤ - ١٣٠٥) الجزء الثامن ص ٦٢ - ٦٣ ، وابن قدامة ، الجزء التاسع ص ٢٩٣ - ٢٩٥ . وعن الفتاوى بالنسبة للالتزام بالهجرة بعد الغزو الفرنجى للاندلس انظر : Mercier (1939) pp. 60-62**

Charles-Robert Ageron, *Les Algériens Musulmans et la France (1871-1919)* (Paris : Presses Universitaires de France, 1968), Vol. II, pp. 1079-1093. — ٨

F. S. Briggs, «The Indian Hijrat of 1920», *MW* 20 (1930), pp. 174-168; A.C. Niemeijer, *The Khilafa Movement in India, 1919-1924* (The Hague : Martinus Nijhoff 1972), p. 102-106. — ٩

١٠ — **مول الساعة أى « سيد الساعة » ، باللهجة العامية السائدة في شمال إفريقيا ، « المهدي » .**

Ch. Richard, *Les mystères du peuple arabe* (Paris : — ١١
(1850), p. 107; quoted in Ahmed Nadir, «Les ordres
religieux et la conquête française (1830-1851)», *Rev.
Alg. des Sc. Jur., Econ., et Pol.* 9 (1972), p. 856.

C. Snouck Hurgronje, *De Atjeheers* (Batavia/Leid-en: — ١٢
Landsdrukkery / E. J. Brill, 1894), Vol. II, pp. 383-389.

Ageron (1968), Vol. I, p. 59, Vol. II, p. 921 and — ١٣
1028; Peter von Sivers, «The realm of Justice. Apoca-
lyptic revolts in Algeria (1849-1879)», *Humanica Isla-
mica* (The Hague, 1, (1973), pp. 47-60.

R. C. Majumdar, *The Sepoy Mutiny and the Revolt* — ١٤
of 1857 (2nd ed., Calcutta : Mukhopadhyay, 1973), p. 60.

W. W. Hunter, *The Indian Muslims. Are They* — ١٥
Bound in Conscience to Rebel Against the Queen ?
(2nd ed., Lahore : Premier Book House, 1974), pp. 35-
36, 47-50.

A. Schölch, *Ägypten den Ägyptern. Die politische* — ١٦
und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in
Ägypten (Zürich : Artemis Verlag, n.d.), p. 46.

Fercival Spear, *India : A Modern History* (Ann — ١٧
Arbor : The University of Michigan Press, 1971), pp.
262-263; Hunter (1974), pp. 134-140), 158-162.

Angus Maddison, *Class Structure and Economic* — ١٨
Growth in India and Pakistan Since the Moghuls
(London : Allen and Unwin, 1971) p. 53-55.

— ١٩ حذف « الـ » التعريف في دار اسلام او دار حرب يعني ان
« دار اسلام » تدل على جزء فقط من « دار الاسلام » وان
« دار حرب » تدل على جزء فقط من « دار الحرب »

٢٠ — الزحيلي (١٩٦٥) ص ١٨٢ — ١٩٢ .

Hunter (1974), pp. 114-118; P.M. Holt a.o. (1970). — ٢١
Vol. I, p. 73; Tahanawi (1967), Vol. I, p. 466.

Shah 'Abd al-'Aziz Fatawa-yi 'Azizi (2 Vols. Deoband : n.d.), Vol. I, pp. 30-31; Engl. transl. also to be found in : M. Mujeeb, The Indian Muslims (London : Allen and Unwin, 1967), pp. 390-391; Muhammad Abdul Bari, «The politics of Sayyid Ahmad Barelwi», IC 31 (1957), p. 162; Ziya-ul-Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan (London : Asia Publishing House, 1963), pp. 2-3; for similar fatwas and opinions, cf. Hunter (1974), pp. 120-121; Mujeeb (1967), p. 391; Muin-ud-Din Ahmad Khan, History of the Fara'id Movement in Bengal, 1808-1906 (Karachi : Pakistan Historical Society, 1965), pp. 78-80; Muhammad Nurul Karim, «Part played by Haji Shari'atullah and his son in the socio-political history of East Bengal», Proceedings of the Pakistan History Conference (5th session), 1955, p. 177.

٢٣ — عن هذه الحركة انظر :

Aziz Ahmad «Le mouvement des Mujah'din dans l'Inde au XIXe siècle», Oriens 15 (1960), pp. 106-116; Qeyamuddin Ahmad, The Wahabi Movement in India (Calcutta : Mukhopadhyay, 1966), 391 pp.; Muhammad Abdul Bari (1957), pp. 156-164; Freeland Abbott, «The jihad of Sayyid Ahmad Shahid», M W 52 (1962), pp. 216-22; Hunter (1974), passim; Ishtiaq Husain Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 710-1947. A Brief Historical Analysis (The Hague : Mouton, 1962), pp. 194-207; E. Rehatsek, «The history of the Wahhabys in Arabia and India», Journal of the Bombay of the Royal Asiatic Society 14 (1878-80), pp. 274-401; Muin-udi Din Ahmad Khan (1965), pp. xxxvi-xxxix.

Shah Isma'il Sirat-i mustaqim (n.p., n.d.), pp. 105-106. Engl. transl. of this par. also to be found in : Hunter (1974), pp. 50-51, and : Ahmad Khan Bahadur, Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans (Benares : Medical Hall Press, 1872), pp. 30-31. —٢٤

Hunter (1974), pp. 35-36, 47-50. —٢٥

Q. Ahmad (1966), pp. 358-363, where many of these pamphlets are listed; Rehatsek (1878-80), pp. 379-401. —٢٦

Khan (1965); M. Nurul Karim (1955), pp. 175-182; Qureshi (1962), pp. 209-220; Abdul Bari, «The Fara'idi Movement», Proceedings of the Pakistan History Conference (5th session) pp. 197-207. —٢٧

—٣٢ وهو ما يخالف الراى الحنفى المستقر الذى كان يتبعه « الفرائضىون » عادة . انظر ابن عابدين ، الجزء الاول ص ٥٨٩ و ٥٩٤ . ولعلنا يجب ان نعزو هذا الاختلاف الى تأثير الوهابية ، انظر فى هذه النقطة : Khan (1965), pp. 67-80. —٢٩

Abdul Bari (1955), p. 205.

Farugi (1963), pp. 16-20; R.C. Majumdar, The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857 (2nd ed., Calcutta; Mukhopadhyay, 1963), pp. 59, 113, 318-319, 400-401. —٣٠

Engl. transl. in Lini S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857 (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1970), pp. 440-448. —٣١

Wifred Cantwell Smith, Modern Islam in India. A Social Analysis (2nd ed., London : Gollancz, 1946), p. 172. —٣٨

- Hunter (1974), pp. 140-147; Qureshi (1982), pp. 225, 232-233; Smith (1946), p. 163. — ٣٣
- May (1970), pp. 24-28; P. Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge : Cambridge University Press, 1972), pp. 108-115. — ٣٤
- Engl. transl. in Hunter (1974), p. 186, and Ahmad Khan (1872), p. iii. Maulavi Karamat Ali, *Abstract of the Proceedings of the Muhammadan Literary Society of Calcutta on Wednesday, 23 November 1870. Being a Lecture by Maulavi Karamat Ali of Jawnpur on a Question of Muhammadan Law, Involving the Duty of the Muhammadans in British India towards the Ruling Power* (Calcutta : 1871); partly quoted in Hunter (1974), p. 187. — ٣٥
- Ahmad Khan (1872), pp. iv-xxii. — ٣٦
- Hunter (1974), p. 186, cf. also pp. 62-63. — ٣٨
- نفس المرجع ، ص ١٨٧ . — ٣٩
- Ahmad Khan (1872), p. xviii. — ٤٠
- نفس المرجع ، ص ١٦ . — ٤١
- نفس المرجع ، ص ١٩ . — ٤٢
- Engl. transl. cf these fatwas in Hunter (1974), pp. 185-186; Ahmad Khan (1872), pp. i.ii. — ٤٣
- C. Snouck Hurgronje (1894), Vol. 2, pp. 387-388. — ٤٤
- Faruqi (1963), pp. 24, 40. — ٤٥

٤٦ — انظر لعرض عن الطرق الدينية المختلفة في الجزائر والعوامل التي دفعت بالطريقة القادرية الى مقدمتها كتاب :

Ahmed Nadir, «Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851)», Rev. Alg. des Sc. Jur. Econ. et Pol. 9 (1972) pp. 826-834.

٤٧ — عن نص البيعة انظر : محمد بن عبد القادر الجزائري ، تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والامير عبد القادر ، من جزاين (حرره مدوح حتى ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار البيقطة العربية ، ١٣٨٤ — ١٩٦٤) الجزء الاول من ١٥٩ .

٤٨ — الجزائري (١٩٦٤) الجزء الاول من ١٩١ — ٢٠٩ .

٤٩ — Y. Lacoste. A Nouchi and A Prenant, L'Algérie passé et présent. Le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle (Paris : Eds Sociales 1963 . pp. 274-275.

٥٠ — For the texts of these letters, see : Charles Henry Churchill, la vie d'Abd-el-Kader (Transl. into Fr. by Michel Horbart. 2nd ed., Algiers . Société Nationale d'Edition et Diffusion, 1974), pp. 189-196, 201-204; Ar. summaries in al-Djaza'iri (1964), pp. 349-353 and 359-360.

٥١ — Nadir (1972), pp. 858-864.

٥٢ — For his religious views, see; Pessah Shinar, «'Abd al-Qadir and 'Abd al-Karim.» Religious influences on their thought and action» Asian and African Studies 1 (1965), pp. 139-174.

٥٣ — الجزائري (١٩٦٤) الجزء الاول من ٣١٦ — ٣١٧ .

Fr. transl. ; E. Michaux-Bellaire, «Traduction de la Fetoua du Faqih Sidi 'Aly Et Tsouli contenant le «Soual» du Haj Abdelqader ben Mahi el Din et la response, Archives Marocaines 11 (1907), pp. 116-128, 395-459; 15 (1909), pp. 158-184; Ar. summary in al-Dijaza'iri (1964), Vol. 1, pp. 318-330. — ٥٤

٥٥ — كانت تلك نقطة سياسة هامة ، اذ ان السلطان المغربى كان قد حث الامير عبد القادر على أن ينقض معاهدته مع الفرنسيين ، وقد شرح التسولى أن عقد هدنة مع العدو لا يباح الا فى حالات الضرورة للحفاظ على حياة المسلمين ولحماية بلادهم ، ثم كتب يقول أن للضرورة حكمها ولعل من يحضر ساحة الحرب يرى ما لا يراه من يغيب عنها ، مما ينطوى على أن ضرورة عقد الصلح لم تكن واضحة عند المغاربة . **الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٣٢٥ .

٥٦ — **ابو عبد الله محمد عيش** ، **فتح العالى المالك فى الفتوى على مذهب الامام مالك** (من جزاين ، القاهرة ، مطبعة التقدم العلمية ، ١٣١٩) الجزء الاول ص ٣١٣ .

٥٧ — كان محمد عيش شيخا فى الازهر فى القاهرة . وفى ١٨٥٤ شغل منصب المفتى المالكى فى مصر . وفى ١٨٨٢ ، وعلى الرغم من سنه المتقدمة ، شارك بنشاط فى ثورة عرابى .

٥٨ — **عيش** (١٣١٩) الجزء الاول ص ٣١٣ — ٣٢٨ . ويذكر محمد بن عبد القادر الجزائرى ، ابن عبد القادر ومؤرخ سيرة حياته أنه لم ير هذه الفتوى المصرية . **انظر الجزائرى** (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٣٢٩ . الا أن نص فتوى الشيخ عيش لا تترك مجالا للشك فى أنها تشير الى الوضع فى الجزائر فى زمن الامير عبد القادر ، حتى ولو لم تذكره صراحة .

- ٥٩ — النص في الجزائرى (١٩٦٤) الجزء الاول ص ٤١١ — ٤٢٣ .
- ٦٠ — نفس المرجع ، الجزء الاول ص ٤١٦ .
- ٦١ — نفس المرجع ، الجزء الاول ص ٢٨٤ — ٣٨٥ .
- ٦٢ — نفس المرجع ، الجزء الاول ص ٣٨٤ — ٣٨٩ .
- ٦٣ — نفس المرجع ، للجزء الاول ص ٤٧٢ — ٤٧٣ ، عيشى (١٣١٩)
الجزء الاول ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .
- ٦٤ — عيشى (١٣١٩) الجزء الاول ص ٣٣٠ .
- ٦٥ — Von Sivers (1973).
- ٦٦ — M. Emerit, L'état d'esprit des musulmans d'Algérie de 1847 à 1870», Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine 8 (1961), pp. 103-120.
- ٦٧ — Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1079-1092; Id. «L'Emigration des Musulmans algériens et l'exode de Tlemcen», Annales, Economies, Sociétés, Civilisation 22 (1967), pp. 1047-1068.
- ٦٨ — Fr. transl. of the question and the fatwas in Octavio Depont and Xavier Coppolani, Les Confreries religieuses musulmanes (Alger : Alphonse Jourdan, 1897), pp. 33-37.
- وهؤلاء الكتاب لا يذكرون ما اذا استجاب المفتى المالكي باصدار فتوى أم لا ولو صدر فتوى فمن المحتمل أن السلطات الفرنسية لم تسمح بنشرها حيث أن موقف المذهب المالكي من الهجرة أكثر تشددا من المذاهب الأخرى .
- ٦٩ — Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1085-1092.
- ٧٠ — Richard Hill, Egypt in the Sudan, 1820 - 1881 (London, etc. : Oxford University Press, 1959), pp. 13-18.

J. Spencer Trimingham, Islam in the Sudan (London, — ٧١
etc. : Oxford University Press, 1949), pp. 126-141, 141,
195-202.

P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan, 1881- — ٧٢
1898. A Study of its Origins and Overthrow (2nd ed.,
London, etc. : Oxford University Press, 1970), p. 18.

٧٣ — عبد الله على ابراهيم ، الصراع بين المهدي والعلماء (الخرطوم ،
شعبة أبحاث السودان ، كلية الاداب ، جامعة الخرطوم ،
١٩٦٨) ص ١ — ١١ .

Holt (1970), pp. 30 and 50, n. 2. — ٧٤

٧٥ — نعوم شقير تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته
(ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، مطبعة المعارف ١٩٠٣) الجزء
الثاني ص ١٣٩ . والترجمة الانجليزية أيضا
Holt (1970), p. 717.

٧٦ — شقير (١٩٠٣) الجزء الثالث ، ص ٣٦٥ . وقد كان هذا
الرأي سائدا أيضا في الاندلس تحت حكم الاسلام انظر أيضا :

Cf. R. Brunschvig, «Averroes Juriste». In : Etudes
d'orientalisme, dédiées a la mémoire de Lévi-Provençal
(2 Vols. Paris : Maisonneuve, 1962). Vol. I, pp. 35-68.

٧٧ — شقير (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ١٢٢ — ١٢٤ . وقد تعذر

على الحصول على مجموعة أبو سليم لكتابات المهدي
(محمد ابراهيم احمد أبو سليم ، منشورات الامام المهدي ،

أربعة أجزاء ، الخرطوم ١٩٦٣ — ١٩٦٤) ومن ثم فقد عولت

على شقير (١٩٠٣) لايراد نص رسائل المهدي وبياناته .

ويرى هولت أن النصوص التي أوردتها شقير نصوص يمكن

التعويل عليها . انظر Holt (1970), p. 274.

٧٨ — شقيق (١٩٠٣) ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

٧٩ — لم يكن هذا اجراء جديدا . في خلال الحروب بين الامبراطورية العثمانية وفارس ، أصدر شيوخ الاسلام العثمانيون فتاوى تعلن أن الفرس كفار تبريرا للجهاد ضدهم . انظر :

W. Björkman, kafir, in EI 2, Vol. IV, p. 408.

٨٠ — ابو البركات سيدى احمد الدريز (المتوفى في ١٢٠١/١٧٨٦) يكتب في شرحه لمختصر خليل : « (ويدخل في مفهوم المحارب أيضا) جبابرة أمراء مصر ونحوهم يسلبون أموال المسلمين ويمنعونهم أرزاقهم ويغيرون على بلادهم ولا يتيسر استغاثة منهم بعلماء ولا بغيرهم » حاشية الدسوقي ، الجزء الرابع ص ٣٤٨ .

٨١ — شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ١٣٤ .

٨٢ — تستخدم كلمة « الجزية » عن عمد ، هنا ، لتؤكد الدعوى بأن الترك يعاملون السودانيين معاملتهم لغير المسلمين .

٨٣ — أبراهيم (١٩٦٨) ص ٤٢ — ٤٣ .

٨٤ — Holt (1970), pp. 112-114.

٨٥ — نص الرسالة في شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٤٦٦ — ٤٦٧ .

٨٦ — الحديث القدسي المأثور من كلام الله تعالى .

٨٧ — شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

٨٨ — قبله ص ٣٥٠ . ما كان المهدي لا يعلمه ، ربما ، هو أن جماعات كبيرة في مصر كانت تنتظر مقدمة لكي يخلصهم من ريقة الضرائب والديون والاوربيين . انظر :

Cf. Jacques Berque, L'Egypte, impérialisme et Révolution (Paris : Gallimard, 1967), p. 12.

- ٨٩ — شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٧٤ .
- ٩٠ — النص في محمد العباسي المهدي ، الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية (سبعة أجزاء ، القاهرة ، المطبعة الازهرية ، ١٣٠١)
الجزء الثاني ص ٢٨ — ٣٢ .
- ٩١ — انظر ابراهيم (١٩٦٨) لتحليل الصراع الايديولوجي بين المهدي والعلماء .
- ٩٢ — النص في شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٨٣ — ٣٩١ .
- ٩٣ — النص في شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٧٥ — ٣٨٣ .
- ٩٤ — كان من الواضح أن تلك سخرية من سياسة المهدي المالية ،
اذ كان يريد اعادة فرض الضرائب التي تقضى بها الشريعة .
— ٩٥ Holt (1970), pp. 109-110.
- ٩٦ — شقيق (١٩٠٣) الجزء الثالث ص ٣٧٤ .
- ٩٧ — محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده
(ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٥١/١٩٣١) الجزء
الاول ص ٣٧٠ و ٣٨٠ .
- ٩٨ Trimmingham (1949), pp. 158-159.
- ٩٩ Alexander Schölch, Agypten den Agyptern ! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1873-1882 in Agypten (Zurich, eic. : Atlantis Verlag, n.d. (1972), p. 54.
- ١٠٠ — كلمة « حزب » في ذلك الوقت لم تكن تعنى ، على أى نحو ،
الحزب السياسى المنظم بالمعنى الحديث ، بل كانت تعنى

جماعة من الناس يرتبطون بمصالح سياسية متقاربة ويعتقدون
آراء سياسية متقاربة انظر :
Schölch (1972), p. 118-119.

١.١ — نص برنامج الحزب الوطنى فى : عبد الرحمن الرافعى ، الثورة
العربية والاحتلال الانجليزى (القاهرة ، مطبعة النهضة ،
١٣٥٥ / ١٩٣٧) ص ١٤٥ — ١٤٨ .

١.٢ — فى ١٨٨٢ كان عدد الموظفين الاجانب فى الحكومة المصرية
١٣٥٥ من مجموع موظفيها البالغ عددهم ٩٢٠٠ . وكانوا
يحتلون أعلى المناصب . انظر رفعت السعيد ، الاساس
الاجتماعى للثورة العربية (القاهرة ، دار الكتب العربى
للطباعة والنشر ، ١٣٨٧/١٩٦٧) ص ١٠١ .

Schölch (1972), p. 143.

١.٣

١.٤ — يرى Schölch ان للبريطانيين يدا فى هذه الاضطرابات
ولكنه لا يستطيع ان يقدم الدليل الحاسم على ذلك . انظر :
المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

١.٥ — المرجع السابق ، ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

١.٦ — الرافعى (١٩٣٧) ص ٤٢٦ — ٤٣٠ .

١.٧ — النص فى سليم خليل النقاش ، مصر للمصريين (٨ اجزاء ،
الاسكندرية ، مطبعة جريدة المحروسة ، ١٣٠٢/١٨٨٤)
الجزء الخامس ص ٢٠١ .

Schölch (1972), p. 244.

١.٨ —

١.٩ — المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .

١١. — من خطبة للشيخ حميده الدمنهورى . النص فى النقاش
(١٨٨٤) الجزء الخامس ص ١٩٥ .

١١١ — من خطبة لمحمد أبو الوصل. النص في النقاش (١٨٨٤)
الجزء الخامس ص ١٩٤ .

١١٢ — من خطبة للشيخ علي مليحي . النص ٨ النقاش (١٨٨٤)
الجزء الخامس ص ١٥٠ .

١١٣ — مصطفى عز كتاب طريق الرشاد في الحث على الجهاد
(القاهرة ، مطبعة جريدة الهداية ، ١٣١٧) ١٦ ص، وكان
هذا المؤلف هو المفتي الشافعي في مصر . ونشر هذا
الكتيب ، بعد وفاة المؤلف ، على يد ابنه ، في ١٨٩٩ —
١٩٠٠ . وتوضح الدلائل الداخلية في النص انه قد كتب
اثناء الشهر الاخير من الحرب ، اذ يذكر احتلال البريطانيين
للسويس ولكنه لا يذكر استسلام عرابي :
« وضربوا طوابي الاسكندرية وكذلك فعلوا في
السويس وتعدوا ايضا علينا بالحرب من جهات اخر وانتصرنا
عليهم المرة بعد المرة فهو وان كان محققا لكنه يخاف من
تأخيره على ضعفاء القلوب والايمان ان يحصل لهم الجزع
والهلع فدواء هذا الداء العضال امثال اوامر الله وترك
نواهيهِ والتوبة من ذلك » ص ٤ .

١١٤ — المرجع السابق ، ص ٢ و ٣ .

١١٥ — النقاش (١٨٨٤) الجزء الخامس ص ١٨٨ .

١١٦ — المرجع السابق ، الجزء الخامس ص ١٨٦ — ١٨٩ .

E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica — ١١٧
(London, etc. : Oxford University Press, 1949), p. 9.

Ar. text and Germ. transl. in : Erich Graefe, «Der — ١١٨
Aufruf des Schelchs der Senusija zum Heitigen Kriege»,
Der Islam 3 (1912), pp. 141-150.

١١٩ — المرجع السابق ، ١٤٤ — ١٤٥ .

Evans-Pritchard (1949), p. 116; Ageron (1968), Vol. 2, p. 912; Niemeijer (1972), p. 56.

١٢١ — Gr_efa (1912), p. 142. محمد رشيد رضا ((الجهاد

في الاسلام)) ، المنار ١٥ (١٩١٢) ص ٣٤ .

١٢٢ — وهكذا استغلت الحكومة العثمانية الفكرة الخاطئة ان

« السلطان - الخليفة » هو الزعيم الروحي للمسلمين جميعا

كما ان البابا هو الزعيم الروحي للكاثوليك جميعا . وقد

اصبح هذا الاسلوب جاريا ومتبعًا منذ عقد معاهدة

كوشوك كايناركا (١٧٧٤) عندما اضطرت الامبراطورية

العثمانية لأول مرة الى التنازل عن اراض يقطنها مسلمون

الى دولة مسيحية . وكانت المعاهدة المعقودة مع النمسا

في ١٩٠٨ تتضمن نصوصًا مماثلة . انظر :

T.W. Arnold. The Caliphate (2nd ed., London : Routledge and Kegan Paul, 1965), pp. 177-179; C.A. Nallino, «Appunti sulla natura del «Califato» in genere e sul presunto «Califfato ottomana»., In Raccolta di scritti (Rome, 1941), Vol. 3, pp. 249-254.

١٢٣ —

١٢٤ — المرجع السابق ، ص ١١٥ .

١٢٥ — السيد محمد المهدي احمد بن السيد محمد الشريف بن

السيد محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الايريسي،

بغية المساعدة في احكام المجاهد في الحث على الجهاد

(القاهرة مطبعة جريدة الشعب ، ١٣٣٣/١٩١٣ — ١٩١٤)

٥٨ ص . ومن الواضح ان هناك علاقة بين هذا المؤلف

والبيان السابق ذكره ، فباستثناء المقدمة والخاتمة ، نجد
 أن البيان المذكور يتضمن فقرات نجدها حرفيا في « بغية
 المساعد ... » ومن ثم يسوغ لنا استنتاج أن البقية —
 كتبت قبل البيان . ويبدو مع ذلك أن النص النهائي لم
 يكتب إلا بعد أن رحل الأتراك إذ أن البيان يشير — وأن
 كان ذلك عرفنا — إلى « الخليفة » . Greer (1912), p. 144
 بينما نجد الفقرة الموازية في « بغية » قد أسقطت هذه
 الكلمة بشكل ظاهر للبيان (البقية من ٦) .

١٢٦ — بغية المساعد ، من ٣

١٢٧ — المرجع السابق ، من ٧

١٢٨ — المرجع السابق ، من ٣٥ — ٣٦

١٢٩ — المرجع السابق ، من ١٨ — ٢٢

١٣٠ — المرجع السابق ، من ٣٧

١٣١ — المرجع السابق ، ٤٠ — ٤٣

١٣٢ — Turkish text in : Der Islam 5 (1914), pp. 391-392;
 Germ. transl. Ibid., pp. 392-393; WI 3 (1915), pp. 2-3;
 Engl. transl. : IQ 19 (1975), pp. 157-158.

١٣٣ — Islam Ansiklopedisi (Istanbul : 1940), Vol. 10, pp.

WI 3 (1915), p. 4

١٣٤ — 497-498

١٣٥ — من بيان للعلماء صدر بتاريخ ١٩١٤/١١/٢٠ وبناء على

حض شيخ الاسلام . الترجمة الألمانية في

W13 (1915) pp. 10-18 ، والترجمة الانجليزية

IQ 19 (1975) pp. 159-163

ولكن بيانا مشابها وان كان أكثر استفاضة صدر عن
 « لجنة الدفاع الوطني » في آخر ١٩١٤ . الترجمة الهولندية

C. Snouck Hurgronje, «Een belangrijk document betreffende den heiligen oorlog van den Islam (1914) en eene officieele correctie», Verspreide Geschriften, Vol. 3, pp. 327-355.

١٣٦ — اثار هذا الامر سخطا كبيرا في بلاد الحلفاء ، وان كان ذلك لم يخل من نفاق . وذلك انه لما كانت كلمة « الجهاد » توصي بصور من التعصب والتزمت الدينى وقتل الكفار بلا رحمة ، فان المانيا التى قامت الشبهات فى انها هى التى اقترحت هذه الخطوة على تركيا ، اصبحت موضعا للوم على اساس انها لجأت الى اسحلة عقلية تعود الى القرون الوسطى . وفى الوقت نفسه ، فان هذا السخط ينم عن قدر من القلق كان يساور الحلفاء فى مدى ولاء رعاياهم المسلمين فى مستعمراتهم . وكانت الدول الاستعمارية فى ذلك الوقت ترى شبح الجامعة الاسلامية فى كل مكان . وكانت تغالى كثيرا فى تقدير اثرها وتغلغلها ومن ثم كانت تتوجس خيفة من هذا النداء السافر الصريح الذى يستحث مشاعر الولاء الدينى . ومن الامثلة على ذلك ما ثار من جدل متبادل بين المسنشرق الهولندى Snouck Hurgronje وزميله الالمانى Becker انظر

Cf. C. Snouck Hurgronje, «The Holy War made in Germany» Verspreide Geschriften, Vol. 3, pp. 285-293. Id. «Deutschland und der heilige Krieg», Verspreide Geschriften, Vol. 3, pp. 285-293; C.H. Becker, «Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg», Vom Wesen und Werden der Islamischen Welt. Islamstudien (2 Vols. Leipzig : 1932), Vol. 2, pp. 281-310; see also : Friedrich Schwally, «Der heilige Krieg des Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung», Inter-

ationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik (1916), pp. 678-714.

١٣٧ — جمال الدين الافغانى ، الاعمال الكاملة . مع دراسة عن الافغانى . الحقيقة الكلية (تحقيق ومقدمة محمد عمارة ، القاهرة ، دار الكتاب العربى . بدون تاريخ) ٣٦٨ ص .

١٣٨ — مثال ذلك محمد ابيب الجراح (الذى كان قاضيا فى محكمة الاستئناف بالموصل) رسالة الجهاد على فتوى خليفتنا الاعظم السلطان الفازى محمد رشاد (الموصل ، مطبعة نينوى ، ١٣٣٣) ٨٨ ص . واحمد فخر الدين عبد الله الفيضى ، ارشاد العباد الى الفوز والجهاد (استنبول ، المطبعة العامرة ، ١٣٣٦/١٩١٧ تقريبا) ٢٥٠ + ٦ ص . وقد كتب فى النصف الاول من ١٩١٢ بمناسبة حرب البلقان والفسح الايطالى لليبيا ، واهدى الى انور باشا . ولكنه لم يطبع حتى ١٩١٧ — ١٩١٨ . ويذكرى ١٠٠ سركيس فى « معجم المطبوعات العربية والمعربة » (القاهرة ، ١٣٤٦ / ١٩٢٨) مؤلفات اخرى عن الجهاد نشرت فى تلك الفترة ، الا اننى لم استطع العثور عليها . وكذلك بيانات وفتاوى علماء الشيعة فى النجف (الترجمة الالمانية فى W 13 (1915) pp. 51-56, 131-133, 205-213.

W 14 (1916) pp. 217-225.

وبيانات جمعية علماء المسلمين (الترجمة الالمانية فى WI 3 (1015) pp. 121-125.

وتذكر فتاوى علماء الشيعة فى العراق كلمة «الجهاد» بالفعل ، على الرغم من ان الفقة الشيعى الصارم يرى ان الجهاد لا يكون ممكنا الا بوجود الامام . ولعل ذلك كان من قبيل اظهار الولاء من جانبهم للعثمانيين .

George Antonius, The Arab Awakening (5th ed., New York : Capricorn Book, 1965), pp. 139-148. — ١٣٩

For a specimen, see : Scheich Salih Attunisi, Haqiqat al-dschihad. Die Wahrheit über dem Glaubenskriege (Transl. from the Ar. by Karl E. Schatzinger; Intr. by Martin Hartmann. Berlin : Deutsche Gesellschaft für Islamkunde, 1915). — ١٤٠

Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1177-1182. — ١٤١

Faruqi (1969), p. 61. — ١٤٢

Ageron (1968), Vol. 2, p. 1176. — ١٤٣

Niemeijer (1972), p. 63; WI 3, (1915), p. 58. — ١٤٤

١٤٥ — مثال ذلك ما حدث في الخرطوم حيث القى محمد ماضى
ابو العزايم ، استاذ الفقه في كلية جوردون ، وشيخ
الطريقة العزامية ، سلسلة من المحاضرات والخطب في
الموضوع . انظر : محمد ماضى ابو العزايم ، الجهاد
(الناشر عز الدين ماضى ابو العزايم ، القاهرة ، دار
مشيخة الطريقة العزامية ، ١٩٧٠) . ١٢٠ ص .

Niemeijer (1972), pp. 38, 63, 72, 102; Ageron (1968). — ١٤٦
Vol. 2, p. 1175.

Smith (1946), p. 197; Ageron (1968), Vol. 2, pp. 1182-1183. — ١٤٧

Amal Vinogradof, «The 1920 revolt in Iraq reconsidered. The role of the tribes in national politics», IJMES 3 (1972), pp. 135-136. — ١٤٨

لم تذكر التصريحات والفتاوى التي أصدرها العلماء
الشعيون خلال الثورة كلمة الجهاد . انظر : فريق المزهري

آل فرعون ، الحقيقة الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠
ون نتائجها (جزآن ، بغداد ، ١٣٧١/١٩٥٢) الجزء الاول
ص ١٤٨ — ١٥٢ ، ١٩٢ — ١٩٥ . ولعب العلماء
العراقيون دورا متشابها بالنسبة الى انقلاب ١٩٤١ .

David Waines, «The failure of nationalist resistance», In : Ibrahim Abu Lughod (ed.), The Transformation of the Government in Relation Thereto (Johnson-Cros-1971), p. 228.

١٥٠ — سعيا الى نجاح مقاطعة انتخابات المجلس التشريعي —
الذي لم يكن العرب ليشغلوا فيه الا اقلية من المقاعد —
اعلن الزعماء الوطنيون ، بمساعدة الائمة المحليين ، ان
من يشترك في الانتخابات يعد مرتدا لا يدفن في مقابر
المسلمين . انظر :

~~—————~~ Cf. Y. Porah, The Emergence of the Palestinian Arab Nationa Movement, 1918-1929 (London : Frank Cass, 1974), pp. 149, 153-154.

John Hope Simpson, Palestine. Report on Immigration — ١٥١
tion, Land Settlement and Development (London : H.M. Stationery Office, 1930), Cmd. 3686; Government of Palestine, Report of a Committee on the Economic Condition of Agriculturists in Palestine and Fiscal Measures of Palestine (Evanstone : North West University Press, 1930; summary in : OM 11 (1931), pp. 25-27).

١٥٢ — عبد الوهاب اكيالى ، تاريخ فلسطين الحديث (بيروت ،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٠) ص ٢٥٢ —
٢٥٤ . كامل محمود خله ، فلسطين والانتداب البريطانى
من ١٩٢٢ — ١٩٣٩ (بيروت ، مركز الابحاث ، ١٩٧٤)
ص ٣٠٦ — ٣٠٧ و ٣٥٢ — ٣٥٣

Y. Porath, The Palestinian Arab National Movement, — ١٥٢
1929-1939. From Riots to Rebellion (London : Frank
Cass, 1977), p. 131.

١٥٣ — عن عز الدين القسام وحركته أنظر :
Porath (1977) pp. 134-135

وعادل حسن غنيم ، « ثورة عز الدين القسام » ، شئون
فلسطينية ، ٦ (يناير ١٩٧٢) ص ١٨١ — ١٩٣ ، الكيالي
(١٩٧٠) ص ٢٩١ — ٢٩٧ ، و ابراهيم الشيخ خليل ،
« رسالة من مجاهد قديم : نكريات عن القسام » شئون
فلسطينية ٧ (مارس ١٩٧٢) ص ٢٦٧ — ٢٦٩ ،
وخلة (١٩٧٤) ٣٧٥ — ٣٨٣ ، وصبحى ياسين ، الثورة
العربية الكبرى في فلسطين (القاهرة ، دار الكتاب العربى ،
١٩٥٩) ص ٣٠ — ٤٢ .

Annual Report on the Administration of Palestine. — ١٥٤
PRO-CO 814-10, p. 39-40; OM 15 (1935), pp. 640-643;
Porath (1977), p. 142.

Porath (1977), p. 273; OM 18 (1938), pp. 236-237. — ١٥٥

١٥٦ — عبد الوهاب انكيالى ، وثائق المقاومة الفلسطينية ضد
الاحتلال البريطانى والصهيونية ١٩١٨ — ١٩٣٩ ،
(بيروت ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، ١٩٦٨)
ص ٦١٥ — ٦١٦ .

Porath (1977), p. 248; OM 18 (1938), pp. 557-558. — ١٥٧

Porath (1977), pp. 264-265. — ١٥٨

١٥٩ — خلة (١٩٧٤) ص ١٤٨ و ٢٩٠ .

The Report of the Palestine Enquiry Committee on — ١٦٠
the Palestine Disturbances of August 1929 (Shaw Report)
(London : H.M. Stationery Office, 1930), Cmd. 3530, p. 54.

Report on the Political Situation in Palestine, March — ١٦٠
1922, PRO-CO 733-23; Report on the Political Situation
in Palestine, June 1923, PRO-CO 733-50; OM 2, (1922-23).
p. 107; Porath (1974), pp. 205-206.

Emmanuel Sivan, Islam et Croisade. Idéologie et — ١٦١
propaganda dans les réactions musulmanes aux Croisa-
des (Paris : Maisonneuve, 1968). passim.

OM 16 (1936), p. 511. — ١٦٢ **الكياى (١٩٦٨) ص ٤٢٩ .**

OM 8 (1928), pp. 470-471, 526. — ١٦٣

Shay Report, pp. 48-49. — ١٦٤ **خلة (١٩٧٤) ص ٢٨٣ .**

Porath (1974), pp. 267-269. — ١٦٥

— ١٦٦ **الكياى (١٩٧٠) ص ٢٤٤ ، وخلة (١٩٧٤) ص ٢٩١ .**

OM 9 (1929), pp. 428-430, 526. ١٦٧

١٦٨ — عن مؤتمر القدس ١٩٣١ انظر

OM 11 (1931), pp. 526-530.

وعادل حسن غنيم « المؤتمر الاسلامى العام ١٩٣١ »

في شئون فلسطينية ٢٥ (سبتمبر ١٩٧٣) ص ١١٩ —

١٣٦ . خلة (١٩٧٤) ص ٣٢٦ — ٣٢٨ .

H. A. R. Gibb, «The Islamic Congress of Jerusalem
in December, 1931». In : A. J. Toynbee, Survey of In-
ternational Affairs 1934 (London : Oxford University
Press, 1935), pp. 94-105;

OM 13 (1933) p. 619. — ١٦٩

Toynbee (1935), p. 282. — ١٧٠

OM. 13 (1933), p. 618. — ١٧١

OM 17 (1937), pp. 438, 461-462, 501, 540. — ١٧٢

Government of India to High Commissioner of Palestine, 17 November, 1937, PRO-CO 733-333 (75156/32). — ١٧٣

OM 17 (1937), p. 540; OM 18 (1938), pp. 422-548. — ١٧٤

١٧٥ — اليهود والاسلام قديما وحديثا . اليهود وفلسطين وآيات

والجهاد والاحاديث عنه . رسالة مكتب الاستعلامات

الفلسطيني العربي بالقاهرة الى العالم الاسلامي (القاهرة،

١٩٣٧) ٣١ ص انظر : OM 18 (1938) p. 688.

H. M. Consul in Beirut to High Commissioner of Palestine, April, 1938, PRO-CO 733-367 (75156/14). — ١٧٦

١٧٧ — النصوص في محمد الحسين كاشف الفطاء ، قضية فلسطين

الكبرى في كتب الامام الراحل محمد الحسين كاشف الفطاء

(النجف ، مطبعة النعمان ، ١٩٦٩) . التقوى ١٥ (١٩٣٨)

ص ٥٠٠ وما يليها . الترجمة الانجليزية لكل من الفتوين

في PRO - CO 733-367 (75156-3)

OM 18 (1938) p. 553.

H. M. Ambassador in Cairo to Colonial Secretary, 26 August, 1938. PRO-CO 733-368 (75156/16); OM 18 (1938). pp. 520-521. — ١٧٨

١٨٠ — محمد صبرى عابدين ، الجهاد في سبيل الله بمناسبة

اهل فلسطين و دفاعهم عن المسجد الاقصى والديار المقدسة

(القاهرة ، مطبعة القاهرة ، ١٣٥٧) ص ٣ — ٤ . ومن

الكتيبات والمقالات الماثلة المنشورة في هذه الفترة :

الهيئة العربية العليا لفلسطين ، الجهاد في سبيل الله

(القاهرة ، ١٣٥٧) ص ٢٣ . وكتيب وزع في القاهرة في
١٩٣٨ وظهرت الترجمة الانجليزية في

The Egyptian Gazetie 29 Oct., 1938.

وكتيب وزع في مكة وموقع عليه : « اخوانكم اهل
فلسطين » ويمكن ان تجد نسخة منه في

PRO-CO 733-367 (75156-6).

Olivier Carré, L'idéologie palestinienne de résistan- — ١٨١
ce (Paris : Colin, 1972), p. 107.

١٨٢ — في ١٩٦٩ بعد حريق المسجد الاقصى ، اعلن الملك فيصل
الجهاد ضد اسرائيل انظر : رابطة العالم الاسلامي
٧ (١٩٦٩) رقم ٥ صفحة ٧١ .

I owe this comparison to Prof. Dr. J. Brugman. Of. — ١٨٣
J. Brugman, «Voeren de Palestijnen een heilige oorlog?»,
Palestijnse Drukken en Herdrukken 6 (Oct. 1972), p. 10.

دوامش الفصل الرابع : عقيدة الجهاد في الاسلام المعاصر :

١ — كتاب الجهاد (تحرير نزية الحماد ، بيروت ، دار النور ،

١٣٩١/١٩٧١) ص ١٢ .

Cf. Sivan (1968); Hadia Dajani-Shakeel, «Jihad in
twelfthcentury Arabic poetry : a moral and religious
force to counter the Crusades», MW (1976), pp. 96-113.
For more details, V. the title-indices of GAL and GAS
s.v. djihad, kitab al-djihad, risalat al-djihad, fadl al-dji-
had, fada'il al-jihad e.t.q.

وقد طبع بعض هذه الاعمال ، منها على سبيل المثال : عماد الدين اسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير (المتوفى ٧٧٤/ ١٣٧٢ - ١٣٧٣ ، الاجتهاد في طلب الجهاد (القاهرة ، جمعية النشر والتأليف الازهرية ، ١٣٤٧/١٩٢٨ - ١٩٢٩) .

شمس الدين احمد بن ابراهيم بن محمد بن النحاس الدمشقي الدمياطي ، مشاريع الاشواق الى مصارع العشاق ومثير الفرام الى دار الاسلام ، اختصره ونشره محمود العالم (المتوفى ١٣١١/١٨٩٣) تحت عنوان فكاهة الانواق من مشاريع الاشواق الطبعة الاولى (القاهرة ، المطبعة السنية الكبرى ، ١٢٩٠ هـ) ٧٦ ص ، والطبعة الثانية (القاهرة ، مكتبة القاهرة ، ١٣٩٠ / ١٩٧٠ ، ١٤٤ ص .

٣ - الجهاد في الاسلام (القاهرة ، جامعة الازهر ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٦٧ ، ٨٢ ص .

٤ - فتاوى خطيرة في وجوب الجهاد الديني المقدس لانقاذ فلسطين وصيانة المسجد الاقصى وسائر المقدسات (القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٩٤٨) ص ٨ .

٥ - كتاب المؤتمر الرابع لجمع البحوث الاسلامية (القاهرة ، ١٣٨٨/١٩٦٨) ص ٣٠١ .

٦ - Le Monde, 24-11-1977.

٧ - من امثلة ذلك : الفتوى التي اصدرها مفتي الديار المصرية في يونيو ١٩٤٨ ونشرت في فتاوى خطيرة ، ص ٢٩ - ٣١ .

٨ - عن الهند والجزائر في القرن التاسع عشر ، انظر :

Cf. Rudolph Peters, «Dar al-Harb, Dar al-Islam und

d'er Kolonialismus». In XIX. Deutscher Orientalistentag (Freiburg, Sept. - Okt. 1975). Vorträge (Wiesbaden : 1977), pp. 579-587 and the literature quoted there.

وعن الصراع العربى الاسرائيلى انظر : عبد الله القليلي ،
الفتاوى الاردنية ، قسم التعامل مع العدو واحكام الجهاد
(بيروت : المكتب الاسلامى ، ١٣٨٩/١٩٦٩) ص ١١٠ .

٩ — Hunter (1974), pp. 185-186; Ahmad Khan (1872), pp. i.ii; C. Snouck Hurgronje (1894), Vol. II, pp. 387-388; al Djaza'iri (1964), pp. 316; Mercier (1939), pp. 76-83; Depont and Coppolani (1897), pp. 33-37.

١٠ — فرج محمد غيث ، غاية الارشاد الى احكام الجهاد
(القاهرة ، مصطفى البابى الحلبي ١٩٥٥) ص ٢٧ .

١١ — محمود شيت خطاب ، ارادة القتال فى الجهاد الاسلامى
(بيروت ، دار الارشاد ١٩٦٨) ص ٣٤ .

١٢ — المرجع السابق ، ص ٣٩ . عثمان السيد الشرقاوى ، شريعة القتال فى الاسلام (القاهرة ، مكتبة الازهر ، ١٣٩١/١٩٧٢)
ص ٢٤٤ — ٢٤٨ .

١٣ — ابو الاعلى المودودى ، الجهاد فى سبيل الله (بيروت دار الفكر ، بدون تاريخ) ص ٢٧ — ٢٩ ، وفى نفس الاتجاه سيد قطب فى : ابو الاعلى المودودى ، حسن البناء ، سيد قطب ، الجهاد فى سبيل الله (بيروت ، الاتحاد الاسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، ١٩٦٩) ص ١٠٥ — ١٠٩ .
وعبد الحافظ عبد ربه ، فلسفة الجهاد فى الاسلام (بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٢) ص ٥٦ — ٥٧ .

١٤ — كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد في القرآن الكريم

(الكويت ، دار البيان ، ١٣٩٢/١٩٧٢) ص ٩٨ — ٩٩ .

١٥ — الزحيلي (١٩٦٥) ص ١٨ — ١٩ . وفي نفس المعنى :

عبد ربه (١٩٧٢) ص ١٥ ، و الدقس (١٩٧٢) ص ٦ ،

ومحمد عزت دروزه ، الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث

(دمشق ، دار اليقظة العربية ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥) ص ٦٤ ،

ومحمد اسماعيل ابراهيم ، الجهاد ركن الاسلام السادس

(القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠) ص ١٣٦ ، ومحمد

فرج ، المدرسة العسكرية الاسلامية (القاهرة ، دار الفكر

المصري ، بدون تاريخ ، حوالى ١٩٦٩ ، ص ٧١ — ٨٩

وعلى على منصور ، الشريعة الاسلامية والقانون الدولي

العام (القاهرة ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ،

١٩٧١/٩٠) ص ٢٣٧ ، والشـرقاوى (١٩٧٢) ص ١٩

— ٢٠ .

١٦ — جمال الدين عياد ، نظم الحرب في الاسلام (القاهرة ،

مكتبة الخانجي ، ١٣٧٠/حوالى ١٩٥١) ص ٢٦ — ٢٨ ،

وعبد ربه (١٩٧٢) ص ٣٤١ ، ومحمد عبد الله دراز ،

« مبادئ القانون الدولي العام للاسلام » رسالة الاسلام

، ١٩٥٠) ص ١٤٨—١٦٤ و ١٥٩ ، ومحمد عبدالله السمان،

الاسلام والامن الدولي (القاهرة ، دار الكتاب العربي ،

١٩٥٢) ص ٧ ، ومنصور (١٩٧١) ص ٢١٩ .

١٧ — كان الكتاب التقليديون اما يرون ان هذه الآيات قد نسخت

بآيات القتال التى تطلق الامر عاما دون تخصيص

بقتال الكفار ، اما انهم يفسرون هذه الايات وفقا للنظر

التقليدى . وهكذا فسرت كلمة « السلام » فى الآية ٩٠ من سورة النساء بأنها تعنى « الدخول فى الاسلام » بينما فسر الامر فى الآية ٦١ من سورة الانفال مقيدا بالآية ٣٥ من سورة محمد : « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون ... » بحيث لا ينفذ الامر الا اذا كان المسلمون ضعفاء ، وفى مصلحتهم عقد السلام . انظر ابن العربى ، الجزء الاول ص ٤٨١ والجزء الثانى ص ٨٦٤ ، والجصاص الجزء الرابع ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

١٨ - محمود ثسلوت ، القرآن والقتال (القاهرة ، مطبعة النصر ومكتب الاتحاد الشرقى ، ١٣٦٧/١٩٤٨) ص ٦٠ - ٦١ .

١٩ - مثلاً محمود ثسلوت خطاب ، الرسول القائد (الطبعة الثانية المنتحلة ، القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٤) ص ٤٩٩ وفرج (حوالى ١٩٦٩) .

٢٠ - عبد الله مصطفى المراغى ، الجهاد (القاهرة ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩/١٩٥٠) ص ١٤ .

٢١ - فرج (حوالى ١٩٦٩) ص ٢٣١ .

٢٢ - انظر آراء المؤلفين التقليديين فى هذا الموضوع : Morabia (1975), p. 343.

٢٣ - J. J. G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. (Leyden : E. J. Brill, 1974) pp. 35-54.

٢٤ - ثسلوت (١٩٤٨) ص ٣٩ .

٢٥ - عبد الله غوثة ، « الجهاد طريق النصر » فى كتاب المؤتمر الرابع لجمع البحوث الاسلامية (القاهرة ، ١٣٨٨/١٩٦٨) ص ٢٦٣ . ومن الواضح أن هذا الجزء من تفسير الآية ٨٠

من سورة الانتفال ينقد الحكومة المصرية ، بشكل غير مباشر ،
لإعتمادها الكبير على المعونة السوفيتية العسكرية
والتقنية .

٢٦ — جمال الدين الافغانى « الحرب العائنة والحرب غير العادلة »
فى الاعمال الكاملة (تحرير محمد عمارة ، القاهرة ، دار
الكتاب العربى ، بدون تاريخ) ص ٤٣٩ ، ومحمد عبده ومحمد
رشيد رضا ، تفسير المنار (الطبعة الثانية ، القاهرة ،
دار المنار) الجزء العاشر ص ٦٩ — ٧٢ و ١٦٨ ، والنفس
(١٩٧٢) ص ١١٣ — ١١٤ ، غوشة (١٩٦٨) ص ٢٦١ —
٢٦٣ ، وثلاثوت (١٩٤٨) ص ٤٤ — ٤٥ ، وخطاب
(١٩٦٤) ص ٢٩ .

٢٧ — ثلاثوت (١٩٤٨) ص ٥٣ و

Mohammad Talaat Al Ghunaimi. The Muslim Con-
ception of international Law and the Western Approach
(The Hague : Martinus Nijhoff, 1968), pp. 177-178; Zuha-
yli (1965), p. 119.

٢٨ — رشيد رضا (١٩١٢) ص ٣٦ .

٢٩ — المودودى (بدون تاريخ) ص ١٠ ، احمد محمد جمال ،
مفتريات على الاسلام (بيروت ، دار الفكر ، ١٣٩٢ /
(١٩٧٢) ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

٣٠ — Morabia (1975), pp. 480-563.

٣١ — ابراهيم (١٩٦٤) ص ٥٦ .

٣٢ — محمد شحيد ، الجهاد فى الاسلام (القاهرة ، مؤسسة
المطبوعات الحديثة ، بدون تاريخ) ص ٧ و ٩٠ ، ونعمت

صدقى ، الجهاد فى سبيل الله (القاهرة ، دار الاعتصام ،

١٩٧٥) ص ٢٢ - ٣١ .

٣٣ - البيان الاسبوعى للرئيس الحبيب بورقيبة ١٩٦٠/٢/٥

(تونس ، كتابة الدولة للاخبار والارشاد) .

٣٤ - عن المناقشة التالية ، انظر :

Rudolph Peters, «Recente discussies rond de Islamietische vastenmaand, Ramadan», Internationale Spectator (the Hague), 23 (1969), pp. 1812-1825.

٣٥ - محمد الحبيب بن الخوجة « الجهاد فى الاسلام » فى من

وحى ليلة القدر . دراسات اسلامية » (تونس ، الدار

التونسية للنشر ، ١٩٧١) ص ١٣٠

٣٦ - Sobhi Mahmassani, «The principles of international law in the light of the Islamic doctrine». In Académie de droit international. Recueil des cours 117 (1966), Vol. I, p. 321; Darwazah (1975), p. 7; Shadid (n.d.), p. 153.

A. Sanhoury, Le califat. Son évolution vers une Société des Nations orientale (Paris : Geuthner, 1925), pp. 148-150.

٣٨ - محمد ابو زهرة « الجهاد » فى كتاب المؤتمر الرابع لجمع

البحوث الاسلامية (القاهرة ، ١٣٨٨/١٩٦٨) ص ٦٧ .

٣٩ - حسن البنا ، « رسالة الجهاد » مجموعة رسائل الامام

الشهيد حسن البنا (بيروت ، دار النور ، بدون تاريخ)

ص ٥٨ ، والمودودى (بدون تاريخ) ص ٢٩ .

٤٠ - تفسير المنار ، الجزء الثانى ص ٢٥٤ .

٤١ - المرجع السابق ، ص ٤٦٠ .

٤٢ — محمد رجاء حنفى عبدالمتجلى ، رمضان شهر الجهاد (القاهرة،

المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٣) ص ٢٣ .

٤٣ — عبد الحليم محمود « الجهاد » فى كتاب المؤتمر الرابع لجمع

البحوث الاسلامية (القاهرة ، ١٣٨٨ / ١٩٦٨) ص ٤٣ ،

وعبد الفتاح حسن ، ميثاق الامم والشعوب فى الاسلام

(القاهرة ، الادارة العامة للثقافة الاسلامية بالجامع الازهر ،

١٩٥٩) ص ١ .

٤٤ — منصور : (١٩٧١) ص ٢١٦ .

Mahmassani (1966), p. 282; Khadduri (1955), pp. 70-71.

٤٥ — عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، المقدمة ، (تحرير على

عبد الواحد وافي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، لجنة البيان

العربى ، ١٣٨٤ / ١٩٦٥) الجزء الثانى ص ٨٢٣ .

٤٦ — وفقا لهذه النظرية تنصل الدولة عن الدين فى الاسلام . وقد

راى على عبد الرازق ان الجهاد فى الاسلام انما كان يخدم

مصالح الدولة فقط ولم تكن له صلة بالدين : « وظاهر

اول وهلة ان الجهاد لا يكون لمجرد الدعوى الى الدين

ولا لحمل الناس على الايمان بالله ورسوله ، وانما الجهاد

لتثبيت السلطان وتوسيع المل » (على عبد الرازق ، الاسلام

واصول الحكم ، تحرير وتعليق محمد عمارة ، بيروت ،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ ، ص ١٤٧ —

١٤٨) . وفى موضع آخر من الكتاب يتناقض على

عبد الرازق مع هذا اذ يقول : « وليس عجيبا ان يكون

الجهاد وسيلة من تلك الوسائل (اى وسائل تثبيت الدين

وتأييد الدموة) . وهو وسيلة عنيفة وقاسية . ولكن ما يدريك ، فلعل الشر ضرورى للخير فى بعض الاحيان ، وربما وجب التخريب ليتم العمران « (المرجع السابق ، ص ١٦٦ . وللقند الذى وجهه انعلماء الاصوليون لهذه النقطة انظر :

Abdelhamid Muhammad Ahmad, Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten (Hamburg, 1963), p. 88-89, 96-99.

٤٧ — عندما يشير الكتاب المسلمون الى « حرية الدين » يقصدون حريةالذميّين فى اتباع شعائر ديانتهم فى ظروف محددة، وحرية المسلمين فى اتباع شعائر دينهم خارج دار الاسلام ، وحرية غير المسلمين فى الدخول فى الاسلام ، وهذه الحرية لا تتضمن حرية المسلم فى التخلّى عن دينه . انظر :

Cf. Rudolph Peters and Gert J. J. de Vries, «Apostasy in Islam», Wl, n.s. 17 (1976-77), pp. 1-25.

٤٨ — فى الاسلام التقليدى وجدت عدة تفسيرات لهذه الاية . فمضى البعض انها قد انتسخت بالامر بقتال الكفار امرا غير مقيّد بشرط . اما الآخرون فيرون انها تشير الى عادة معينة بين نساء الانتصار عندما كان يموت لهم طفل فينفرون الطفل التالى لليهودية لو ظل على قيد الحياة . الا أن هذه الاية كانت تعتد ، بعامة ، تحريما لكرهه المؤهلين لأن يكونوا ذميّين على الدخول فى الاسلام . ويعنى ذلك انه كان مباحا لكرهه العرب الوثنيين والمرقدين على اعتناق الاسلام . ولكنهم ، ادراكا منهم لاستحالة قسر احد على تغيير دينه ، كانوا يكتفون بأن يكون ظاهر السلوك متمشيا

مع احكام الاسلام ، ثم يأتى الاعتقاد بعد ذلك ، من تلقائه ، فى معظم الاحيان . ولكن البعض الآخر رأى فى ذلك عقابا على العتاد ، لا اكراها على تغيير الدين : ذلك انه عندما حان الاوان لى يقاتل النبى محمد (صلى الله عليه وسلم فقد كان قد فرغ من سوق الكثرة الكثيرة من الادلة والشواهد والحجج والاسانيد على صدق رسالته حتى ليعتد انكارها عنادا صريحا . **ابن العربى** ، المجلد الاول ص ٢٣٢-٢٣٤ ، **ابو عبد الله محمد بن احمد الانصارى القرطبى** ، **الجامع لاحكام القرآن** (القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٣٥٤/١٩٣٥) الجزء الثالث ص ٢٧٩ - ٢٨١ ، **ابن حزم** ، الجزء السابع ص ٣٤٦ .

٤٩ - **شلتوت** (١٩٤٨) ص ١٣ . وهو رأى يشابه رأى باريت فى تفسير الآية ٢٥٦ من سورة البقرة ، فى ان « لا اكراه فى الدين » معناه « لا يجوز ان يكون هناك اكراه فى الدين . انظر

Cf. R. Paret, «La ikraha fi-d-din. Toleranz oder Resignation», Der Islam 45 (1969), pp. 299-301.

- ٥٠ - **تفسير المنار** ، الجزء الثانى ص ٢١١ .
- ٥١ - **غيث** (١٩٥٥) ص ٦٢ ، **والزحيلى** (١٩٦٥) ص ٩٩ .
- ٥٢ - نلاحظ انه على الرغم من أن الخصيصة الدفاعية البحتة للجهاد لم تبرز الا اخيرا على ايدى الكتاب المحدثين ، الا ان هناك دلائل على ان هذا المفهوم اقدم من ذلك بكثير . فالقاعدة التقليدية ان على الامام ان يغزو ارض العدو مرة واحدة فى العام على الاقل لى تبقى فكرة الجهاد

حية في الازهان ، لابد انها ظلت حبرا على ورق خلال فترات طويلة من التاريخ الاسلامي . ويصف مورابيا Morabia (١٩٧٥ ص ٤٨٠ - ٥٦٣) آثار ركود التوسع الاسلامي على عقيدة الجهاد ، ويدعوها « استسرار » او « استبطان » intériorisation عقيدة الجهاد . وذلك يتكون ، في رأيه ، من ثلاثة عناصر : تطبيق مفهوم الجهاد على النضال لحماية الاسلام من الاخطار الداخلية كالفتن والزندقاات ، وتنمية فكرة الجهاد بوصفها نضالا معنويا خلقيا « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، واخيرا تنمية فكرة الجهاد بوصفها نضالا روحيا ضد نوازع النفس الامارة بالسوء ، نفسها . ويمكن ان يضاف الى هذه العناصر الثلاثة عنصر رابع هو : اقتناع عامة الناس بان الجهاد ليس الا حربا دفاعية لا تكون اجبارية وملزمة الا اذا هاجم العدو اقاليم اسلامية . وفي «**الف ليلة وليلة**» حكاية تعليمية عن تودد ، وهي جارية ، التي تبهر العلماء بمعرفتها الضافية بالاسلام . وفي هذه الحكاية نقرا عن الجهاد ما يلي : « قال : فما الجهاد وما اركانه ؟ قالت : اما اركانه فخرج الكفار علينا ، ووجود الامام والعدة ، والثبات عند لقاء العدو . » (**الف ليلة وليلة** ، اجزاء ، القاهرة ، مطبعة محمد على صبيح ، بدون تاريخ ، الجزء الثاني ص ٣٠٩) ومن المتعذر ارجاع هذه العبارات الى اصول لها في كتب الفقه ، لذلك افترض انها تعكس افكار عامة الناس عن الجهاد . ومن المسلم به ان هذا الافتراض يقوم على قرائن واهمية ، والموضوع ، من ثم ، جدير بمزيد من البحث .

Cf. Moulavi Cheragh Ali, A Critical Exposition of the Popular «jihad», showing that all the Wars of Mohammad were Defensive; and that aggressive War, or Compulsory Conversion, is not allowed in the Koran (Calcutta : Thacker, Spink and Co., 1885), civ, 249 pp., Moulvi Abu Said Mohammed Husain, A Treatise on Jihad (Iqtisad fi masail il-jihad) (Lahore; Victoria Press, 1887), 32 pp.; Syed Ameer Ali, A Crillical Examination of the Life and Teachings of Mohammed (London, etc. : Willicans and Norgate, 1873), pp. 147-216; J. M. S. Baljon, The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan (Leyden : Brill, 1949), pp. 30-31; Smith (1946), pp. 14-47; Aziz Ahmad and G. E. von Grunebaum, Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857-1968 (Wiesbaden; Harrassowitz, 1970), pp. 3-5.

Husain (1887), p. 2.

٥٦ — محمد عبده ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية

(الطبعة الثامنة ، القاهرة ، دار المنار ، ١٣٧٣ (حوالى ١٩٥٤) ص ٦٢ — ٦٧ ، وتفسير المنار ، الجزء الثانى ص ١٠٣ — ١٠٤ و ٢٠٨ — ٢١٣ — ٣١٨ ، الجزء الثالث ص ٣٩ ، والجزء العاشر ص ١٦٧ — ١٧٣ و ٣٦٠ — ٣٧٧ ، والجزء الحادى عشر ص ١٢٣ — ١٢٦ .

J. Jomier, Le Commentaire coranique du Manar (Paris, Maisonneuve, 1954), pp. 251-281.

رشيد رضا ، الوحي المحمدى (الطبعة الخامسة ، القاهرة ، دار المنار ، ١٣٧٥ (حوالى ١٩٥٥) ص ١٢٦ — ١٢٦ ، نفس المؤلف ، الفتاوى (تحرير صلاح الدين المنجد ويوسف ق . خورى ، بيروت ، دار الكتاب الجديد ، ١٣٩٠/١٩٧٠) . الجزء الثانى ص ٥٧٥ — ٥٧٦ ،

الجزء الثالث ص ١١٥٢ — ١١٥٧ .

٥٧ — Olivier Carré, Enseignement islamique et idéal socialiste (Beyrut : Dar el-Machreq, 1974), pp. 206-211.

٥٨ — رشيد رضا (١٩١٢) ص ٣٥ .

٥٩ — شلتوت (١٩٤٨) ص ٣٠ .

٦٠ — الكتابات الاصولية عن الجهاد :

— المودودي (بدون تاريخ) . أبو العلا المودودي ، و حسن البنا

وسيد قطب ، الجهاد في سبيل الله (بيروت ، الاتحاد

الاسلامي العالمي المنظمات الطلابية ، ١٩٦٩ / ١٣٥ ص .

حسن البنا (بدون تاريخ) ، سيد قطب ، في ظلال القرآن

(الطبعة الخامسة ، بيروت ، دار التراث العربي ، ١٣٨٦ /

١٩٦٧) الجزء الاول ، القسم الثاني ص ١٥٩ — ١٦٧

والجزء الثالث ، القسم التاسع ص ١٧٤ — ٢٠١ ، والجزء الرابع ،

القسم العاشر ، ص ٩ — ١١ وص ١٠٣ — ١١٠ و ٢١٨ —

٢٢٠ ، والجزء الخامس القسم السابع عشر ، ص ١٧

و ٩٤ — ١٠٠ ، نفس المؤلف ، طريق الدعوة في ظلال

القرآن (تحرير أحمد فايز ، الطبعة الثانية ، بيروت ،

دار الارقم ، ١٣٩٤ / ١٩٧٤) ص ٣٨٦ ، نفس المؤلف ،

السلام العالمي والاسلام (الطبعة الخامسة ، القاهرة ،

مكتبة وهبة ، ١٣٨٦ / ١٩٦٦) ص ١٩٩ ، أحمد ناز ،

القتال في الاسلام (جدة ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ،

١٣٨٩ / ١٩٦٩) ص ٢٦٤ ، الدقس (١٩٧٢) .

٦١ — المودودي (بدون تاريخ) ص ١٢ — ١٣ .

٦٢ — قطب (١٩٧٤) ص ٣١٠ — ٣١١ .

٦٣ — قطب (١٩٦٧) الجزء الثالث ، القسم التاسع ، ص ١٦٦
— ١٦٧ ، المودودي وآخرون (١٩٦٩) ص ١٠١ ، ونار
(١٩٦٩) ص ١٨ — ٢١ .

٦٤ — تفسير المنار ، الجزء الثاني ، ص ٢١١ ، دروزه (١٩٧٥)
ص ٤٧ ، شلتوت (١٩٤٨) ص ٢٧ — ٢٨ ، ابو زهرة
(١٩٦٨) ص ٩٢ .

٦٥ — المودودي (بدون تاريخ) ص ٣٠ — ٣١ ، قطب في المودودي
وآخرين (١٩٦٩) ص ١١٠ ، الدقس (١٩٧٢) ص ٨٧ .

٦٦ — الدقس (١٩٧٢) ص ١٠٥ . وبنفس المؤدى مع هجوم ضد
احمد خان ، والحركة الاحمدية بصفة خاصة : محمد البهى ،
الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى
(الطبعة السادسة ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٧٣) ص
٤٤ ، و ٤٧ — ٤٩ ، والزحيلي (١٩٦٥) ص ٩٤ — ٩٥ .

٦٧ — قطب (١٩٦٧) ص ٤٢ .

٦٨ — نار (١٩٦٩) ص ٤٢ .

٦٩ — كان بعض الفقهاء ، فى الاسلام التقليدى ، يرون ان هذه
الاية قد انتسخت بآيات السيف ، بينما كان يرى الآخرون
انه على المسلمين ان يقبلوا مثل هذا السلم اذا كان ذلك
فى صالحهم فقط . ابن العربى ، الجزء الثانى ، ص ٨٦٤ —
٨٦٥ .

٧٠ — شديد (بدون تاريخ) ص ١٣٧ .

٧١ — ابراهيم (١٩٦٤) ص ٦٥ و ٨٧ و ١٣٩ — ١٤٠ ، واحمد
موسى سالم ، الاسلام وقضايانا المعاصرة (القاهرة ،

مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ (حوالى ١٩٧٠)
٢٦٠ ص ، **واحد محمد الحوفى ، الجهاد** (القاهرة ، المجلس
الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٠) ص ١٠ - ١١ ،
وانظر كذلك الجدل بين عدد من العلماء البارزين عن واجب
المسلم فى الدفاع عن وطنه فى **لواء الاسلام** ، السنة العارة
(١٩٥٦) العدد ٦ ، ص ٣٧٨ - ٣٨٤ .

٧٢ - استخدمت كلمة « الوطن » مرتبطة بالجهاد ، لأول مرة ،
بقدر علمى ، فى اثناء ثورة عرابى . كان كثير من الخطباء
الناصرين لقضية عرابى يقرنون مفهوم الدفاع عن
الوطن بمفهوم الدفاع عن الدين . انظر **النقاش** (١٨٨٤)
الجزء الخامس ، ص ١٥٠ و ١٩٦ .

٧٣ - **المصور** (القاهرة) فى ١٢/١٠/١٩٧٣ . وقد تفضل الدكتور
هارمان U. Harrmann (المانيا الاتحادية) بارسال
نسخة من هذا النص الى .
انظر كذلك :

See also U. Haarmann, «Die Pflichten des Muslims-
Dogma und geschichtliche Wirklichkeit», Saeculum 26
(1975), p. 109.

Cf Shameem Akhtar, «An inquiry into the nature, — ٧٤
origin and source of Islamic law of nations», IS 10 (1971),
pp. 23-37; Najib Armanazi, L'Islam et le droit interna-
tional (thèse) (Paris : Libraire Picart, (929) 162 pp.

الترجمة العربية : **الشرع الدولى فى الاسلام** (دمشق ،
مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠) ص ١٨٤ .

محمد عبد الله دراز ، « مبادئ القانون الدولى للاسلام »
رسالة الاسلام (١٩٥٠) ص ١٤٨ - ١٦٤ .

M. A. Draz, «Le droit international public et l'Islam», *Revue Egyptienne de Droit International Public* (1947), pp. 17-27; Al Ghunaimi (1968); Hamidullah (1953); Hasan (1378-1959); Zairullah Khan, «Islam and international relations», *internationale Spectator* (The Hague), 10 (1956), 11, pp. 308-323; Mahmassani (1966); Mansur (1390-1971); Ahmed Rechid, «L'Islam et droit des gens». In *Académie de Droit International. Recueil des Cours* 60 (1937), II, pp. 375-504.

حامد سلطان ، احكام القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية

(القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) ص ٢٦٩ .

محمد كامل ياقوت، الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام

والشريعة الاسلامية (القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٧٠ —

١٩٧١) ٧٨٥ + ١٤ ص .

وهناك ايضا بعض الكتاب العرب الذى تناولوا القانون
الدولى ، وذكروا ، عرضا ، بعض الاحكام الاسلامية ،
مثال ذلك :

عبد العزيز على جامع وعبد الفتاح عبد العزيز وحسن

درويش ، قانون الحرب (القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ،

١٩٥٢) ص ٣٧ — ٣٩ .

خليل فراج وحسن درويش ، الموجز فى القانون الدولى

العام (القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ، ١٩٦٧) ص ١١٩ —

١٢٣ .

سموحى فوق العادة ، القانون الدولى العام (دمشق، مطبعة

الانشاء ، ١٩٦٠ ، ١٠٧٣ ص .

محمد حافظ غانم ، الاصول الجديدة للقانون الدولي العام

(القاهرة ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٢) ص ٤٢٣ — ٤٢٤

نفس المؤلف ، مبادئ القانون العام (القاهرة ، دار النهضة

المصرية ، ١٩٦٧) ص ٧١٤ — ٧١٥ .

محمد طلعت الفنيي ، الاحكام العامة في كل من الفكر

الفري والاشتراكي والاسلامي .قانون السلام (الاسكندرية،

منشأة المعارف ، ١٩٧٠) ١٢٣٧ ص .

محمد سعد الدين زكي ، الحرب والسلام (القاهرة ، ١٩٦٥)

ص ٢٥ — ٢٨ و ٢١٨

— ٧٥ E.g. : K. Th. Putter, Beiträge zur Völkerrechts-Geschichte und Wissenschaft (Leipzig : Adolph Wienbrack, 1843), 219 pp., E. Nys, «Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins». In : E. Nys. Etudes de droit international public et droit politique (Brussels . Alfred Castaigne, 1896), pp. 46-74.

٧٦ — يرى الشافعية وحدهم أن لذوى قري الكفار الذين يقتلهم

المسلمون ، خروجاً على القواعد التي تحرم قتل طوائف

معينة من غير المؤمنين مثل النساء والاطفال الى آخره ،

كما تحرم شن الحرب دون سابق انذار ، ان يطلبوا الدية .

٧٧ — « قانون الامم ، أو القانون الدولي ، هو الاسم الذى يطلق

على مجموع القواعد المتعارف عليها أو المنصوص عليها في

المعاهدات والتي تعتبرها الدول ملزمة في تعاملها مع

احداها الاخرى » . انظر :

L. Oppenheim, International Law. A Treatise (ed. by H. Lauterpacht. London, etc. : Longman, Green and Co.,

- Kruse (1953), p. 5. — ٧٨
- Hermann Janson, Die rechtlichen und ideologischen Beziehungen des islamischen Staatenkreises zum Abendlandischen Völkerrecht (Diss.) (Bern. 1955), p. 35. — ٧٩
- Armanazi (1929), p. 40. — ٨٠
- Hamidullah (1953), pp. 3-4. — ٨١
- ٨٢ — **الفنيي (١٩٦٨)** ص ٩٦ .
- ٨٣ — **الفنيي (١٩٦٨)** ص ١٩٥ ، **ياقوت (١٩٧٠ — ١٩٧١)** ص ٤٨٦ .
- Hamidullah (1953), p. 3. — ٨٤
- ٨٥ — **المرجع السابق** ، ص ٣٨ .
- ٨٦ — **المرجع السابق** ، ص ٦٢ .
- ٨٧ — **المرجع السابق** ، ص ٢٣١ — ٢٣٢ .
- ٨٨ — ويكتب أحد الكتاب في الاتجاه المضاد اذ يقول أن « المبادئ الأساسية في القانون الدولي تنطبق مع العقيدة الأساسية أو الفلسفة الأساسية للإسلام ، ولعله يمكن القول بأنها جزء من هذه الفلسفة » Mahmassani (1966), p. 205.
- ٨٩ — تنص المادة ٣٨ — لا المادة ٣٠ — من لائحة محكمة العدل الدولية على :
- « ان المحكمة ، التي تقوم بوظيفة الفصل ، وفقا للقانون الدولي ، في المنازعات التي ترفع اليها ، تطبق (أ) ... ، (ب) ... (ج) ... (د) دون الخروج على أحكام المادة ٥٩ ، الاحكام القضائية وتعاليم أكثر المؤلفين تأهيلا من مختلف الأمم ، باعتبارها وسيلة ثانوية للحكم بشأن قواعد القانون » .

Akhtar (1971), p. 33.

— ٩٠

٩١ — **الفنيمى (١٩٦٨) ص ٣٣ .**

Ezzeldin Foda, The Projected arab Court of Justice.
A Study in Regional Jurisdiction with Specifio Referen-
ce to the Muslim Law of Nations (The Hague : Martinus
Nijhoff, 1957). pp. 124-139.

٩٣ — ويمكن أن نجد هذا الموقف أيضا في كتابات عن فروع أخرى من
الشريعة الإسلامية، وتستخدم نفس الحجج ، غالبا : انظر :

De Betekenis van het Mohammedaanse recht in the
hedendaagse Egypte (Diss. Leiden). (The Hague : 1960),
pp. 131-150.

E. Nys, Les Origines de droit international (Brusseis,
1894).

— ٩٤

M. de Taube, «Le monde de l'Islam et son influence
sur l'Europe orientale». In : Académie de Droit Inter-
national. Recueil des Cours (1926), I, pp. 380-396.

— ٩٥

Armanazi 1929), pp. 50-52; Hamidullah 1953), pp. 66-
68; Mansur (1971), pp. 28-30; Al Ghunaimi (1968), pp.
82-86; Daqs (1972), p. 88.

— ٩٦

J. Brugman (1969), p. 140.

— ٩٧

Cf. Hamidullah (1953), pp. 43-41, Hasan (1959), p.
7; Mahmassani (1968), pp. 242-24.

— ٩٨

سلطان (١٩٧٠) ص ٧٢ — ٧٣ ، دراز (١٩٥٠)
ص ١٤٩ ، ومحمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية في الاسلام
(القاهرة ، الدار الدولية للطباعة والنشر ، ١٣٨٤ / ١٩٦٤)

ص ٢٠ — ٢٥ .

٩٩ — الفنىمى (١٩٦٨) ص ١٩٦ — ١٩٧ .

١٠٠ — المرجع السابق ، ص ١٩٨ .

١٠١ — المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

١٠٢ — وينتمى الى هذه الجماعة من الكتاب : الفنىمى (١٩٦٨)

سلطان (١٩٧٠) ، منصور (١٩٧١) ، وياقوت

(١٩٧٠ — ١٩٧١) .

١٠٣ — Descriptions of this kind are to be found in : Armanazi (1929), Rechid (1937), Daraz (1947), Hamidullah (1953), and Mahmassani (1966).

١٠٤ — Al Ghunaimi (1968), pp. 69-70, 124-128; Sultan (1970), pp. 18-19, 178-185; Akhtar (1971), p. 28.

١٠٥ — ياقوت (١٩٧١ — ١٩٧٠) ص ٢٨ .

١٠٦ — دراز (١٩٥٠) ص ١٦١ ، Mahmassani (1966) pp. 234-235.

الفنىمى (١٩٦٨) ص ٩١ و ٩٦ — ١٠٣ ، سلطان (١٩٧٠)

ص ٤٦ و ٢٠١ — ٢٠٧ ، ياقوت (١٩٧٠ — ١٩٧١)

ص ٧٤٦ — ٧٤٧ ، هامش ١ . ومع ذلك ، فعلى المرء أن

يتشكك فيما إذا كان هؤلاء اكتاب المسلمون قد وجدوا ، حقا ،

« حجر الفلاسفة » فيما يتعلق بهذه المشكلة . ذلك أن محور

القانون الدولى هو انعدام السلطة التى تستطيع أن تطبق

على الخاضعين للقانون من شخصيات فعلية

أو اعتبارية وحتى لو افترضنا أن التصديق

الدينى ، أو الكفالة الدينية ، يمكن الى حد ما أن يحل محل

السلطة القائمة على تطبيق القانون ، فان ذلك لا يسرى الا

على « الشخصيات » القانونية الاسلامية وحدها .

Brugman (1960), p. 137.

— ١٠٨

Armanazi (1929), pp. 38-42; Rechid (1937), pp. 421- ١٠٩ — 433;

أبو زهرة (١٩٦٤) ص ٧٢ — ٧٣ ، محبصاتي (١٩٦٦)
ص ٢٦٤ — ٢٦٧ ، الزحيلي (١٩٦٥) ص ٣٦٨ — ٣٤٥ ،
سلطان (١٩٧٠) ١٩٩ — ٢٠١ ، منصور (١٩٧٠)
ص ٣٢٧ — ٣٢٩ .

١١٠ — ان هذه المعاهدة التي ذكرها الواقدي وابن اسحاق ، موضع
شك . انظر :

Cf. W. Montgomery Watt, Muhammad in Medina
(London, etc. : Oxford University Press, 1956), pp. 196-
197.

١١١ — انظر الفصل الثاني ، الفقرة ١٤ .
١١٢ — الفنيمي (١٩٦٨) ص ٢١١ ، سلطان (١٩٧٠) ص ٢٠٩ .
١١٣ — أبو زهرة (١٩٦٤) ص ٧٤ — ٨٣ ، الزحيلي (١٩٦٥)
ص ٣٦٢ — ٣٦٧ ، الفنيمي (١٩٦٨) ص ١٨٤ — ١٨٥ ،
سلطان (١٩٧٠) ص ٢١٠ .

Cf. Wensinck (1936-69), Vol. III, p. 98. — ١١٤

١١٥ — محمد البشبيشي ، العلاقات الدولية الاسلامية (القاهرة ،
المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٥) ص ٥٣ — ٥٤ ،
احمد شلبي ، الجهاد في التفكير الاسلامي (القاهرة ، مكتبة
النهضة المصرية ، ١٩٦٨) ص ١١٤ ، سلطان (١٩٧٠)
ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .

١١٦ — انظر الفصل الثاني ، الفقرة ٢ .

Armanazi (1929), pp. 73-75; Rechid (1937), pp. 464- ١١٧ —
466; Hasan (1950), pp. 20-21; Hamidullah (1953), pp.
190-194;

- ١١٨ — انظر الفصل الثانى الفترة ٦ و ٧ و ٨ .
- ١١٩ — منصور (١٩٧١) ص ٣٢٠ .
- ١٢٠ — عبد المتعال الصعيدى ، فى ميدان الاجتهاد (حلوان ، جمعية الثقافة الاسلامية ، بدون تاريخ) ص ١٣٣ — ١٣٩ .
- ١٢١ — Hamidullah (1953), pp. 231-232.
- ١٢٢ — امين الخولى ، الجندي والاسلام . واقع ومثال . (القاهرة دار المعارف ، ١٩٦٠) ص ١٠٦ ، زكى (١٩٦٥) ص ٢٠٣ .
Hamidullah (1953) p. 283.
- ١٢٣ — انظر الفصل الثانى الفترة ١٢ .
- ١٢٤ — ان الموقف المحدث قد وجد أكثر التفصيل فى التعبير عنه فى كتاب الزحيلي (١٩٦٥) ص ٤٠٣ — ٤٧٣ ، وكتاب الدقس (١٩٧٢) ص ٥٥٠ — ٥٦٩ .
- ١٢٥ — Hamidullah (1953), pp. 269-271; Zuhayli (1965), p. 637; Mahmassani (1966), pp. 295-297.
- ١٢٦ — انظر الفصل الثانى فترة ١٤ .
- ١٢٧ — حسن (١٩٥٠) ص ٢٢ — ٢٣ ، الزحيلي (١٩٦٥) ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، البشبيشى (١٩٦٥) ص ٥٣ — ٥٨ ،
محمصانى (١٩٦٦) ص ٥٣ — ٥٨ .
- ١٢٨ — ابو زهرة (١٩٦٤) ص ٧٨ — ٨٩ ، الفنىمى (١٩٦٨) ص ١٨٤ — ١٨٥ ، منصور (١٩٧١) ص ٢٨١ — ٢٨٦ ،
الشرقاوى (١٩٧٢) ص ٤٠ .

هوامش الفصل الخامس : نتائج البحث :

١ — لم تناد الحكومة الباكستانية بالجهاد ، الا بعد الاستقلال ، في سياق صراعها مع الهند بشأن كشمير انظر :

Cf. L. Binder, Religion and Politics in Pakistan
(Berkeley : University of California Press, 1961), pp. 136,
193.

٢ — R. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers
(London : Oxford University Press, 1979), pp. 193-194.

٣ — وهو ما لاحظ الأب جوميه في مصر أثناء حرب أكتوبر
سنة ١٩٧٣ . انظر :

J. Jomier «Le Koran et la guerre du 6 octobre 1973
(10 ramadan 1393)», Bulletin d'Etudes Orientales. Ins-
titut Francais de Damas 29 (1977), p. 262.

٤ — انظر صفحة ...

٥ — F.unter (1974), p. 186: Dupont and Coppolani (1897),
p. 37; Naqqash (1884), Vol. 5, p. 186.

هوامش التذييل :

١ - من الجوهرى فى عذا الصدد الرجوع الى دراسات
سعد الدين ابراهيم :

(Anatomy of Egypt's militant Islamic groups : methodological notes and preliminary findings, «Intern. Journ. of Middle Eastern Studies 12 (1980), pp. 423-53; and «Egypt's Islamic militants,» MERIP Reports 103 (1982), 5-14) and by Gilles Kepel (Le Prophète et le pharaon: Les mouvements islamistes dans L'Egypte contemporaine. Paris : La Découverte, 1984).

أنظر أيضا : نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيوف ، صراع
الدين والدولة فى مصر • رؤية أولية (القاهرة) مذبولى، ١٩٨٤ .

Fouad Ajami, «In the Pharaoh's shadow : religion and authority in Egypt,» *in Islam in the Political Process*. Ed. J.P. Piscatori (Garbridge : 1983), pp. 12-36; Nazih N.M. Ayubi, «The political revival of Islam: the case of Egypt,» *IJMES* 12 (1980), pp. 481-490; R. Hrair Dekmejian, «The anatomy of Islamic revival : legitimacy crisis, ethnic conflict and the search for an Islamic alternative. *Middle East Journal* 34 (1980) pp. 1-12; O. Carré and M. Seurat. «L'utopie islamiste au Moyen-Orient arabe et

particulièrement en Egypte et Syrie,» in *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*. Ed. O. Carré (Paris, 1982), ch. 1.

- ٢ — انظر الفصل الرابع الفقرة الرابعة .
- ٣ — الاهرام ١٠ و ١٨ مايو ١٩٧٩ .
- ٤ — انظر الفصل الثانى الفقرة ١٤ .
- ٥ — الدعوة يوليو ١٩٧٩ . ص ٨ — ٥٩ .
- ٦ — نشر رد الازهر الذى كتبه محمد حسام الدين بناء على توجيه شيخ الازهر ، الشيخ عبد الرحمن بيسار ، فى الدعوة ، سبتمبر ١٩٧٩ (ص ٣٠ — ٣٣) وبعده رد المطعنى .
- ٧ — Képel, p. 108.
- ٨ — الدعوة ، مايو ١٩٨٠ ص ٧ .
- ٩ — Képol, p. 83.
- ١٠ — نشر الكتيب وافتوى فى الفتاوى الاسلامية من دار الافتاء المصرية (المجلس الاعلى للشئون الاسلامية) مجلد ١٠ رقم ٣١ ، ص ٣٧٢٦ — ٢٧٦١ (متـــــــــوى) و ٣٧٦٢ — ٣٧٩٢ (الفريضة الغائبة) .
- ١١ — يرجع لهذه الفتاوى فى ابن تيمية ، الفتاوى الكبرى (قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف . تصوير بيروت : دار المعرفة ، ١٣٩٧ هـ — ١٩٧٨ م) مجلد ٤ ، ص ٣٣١ — ٣٥٨ .
- ١٢ — الفريضة الغائبة ، ص ٣٧٦٦ .
- ١٣ — المرجع السابق ، ص ٣٧٧٣ .
- ١٤ — انظر مقالتي سعد الدين ابراهيم مذكورتين فى هامش (١) .
- ١٥ — الفريضة الغائبة ، ص ٣٧٧٤ .

١٦ - المرجع السابق ، ص ٢٧٧٦ - ٢٧٧٧ .

١٧ - فتوى ، ص ٣٧٥٠ .

See R. Peters and G.J.J. de Vries, «Apostasy in Islam,» Die Welt des Islam 17 (1976-7), pp. 1-25 and the literature on fiqh quoted there.

١٩ - فتوى ، ص ٣٧٤٣ .

٢٠ - المرجع السابق ص ٣٧٤٥ .

٢١ - انظر الفصل الرابع الفقرة (١) .

المراجع العربية القادمة :

ابراهيم الباجورى ، **حاشية الباجورى** ، جزآن . القاهرة : عيسى البابى
الطبى ، ١٩٢٢/١٣٤٠ .

ابراهيم خليل أحمد ، **الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية** .
القاهرة : مكتبة الوعى العربى ، ١٩٧٣ ، ١٩٣ ص .

ابراهيم الشيخ ، « **رسالة من مجاهد قديم : نكريات من العام** » ثئون
فلسطينية ٧ (مارس ١٩٧٢) ص ٢٦٧ — ٢٦٩ .

أبو بكر على الرازى الجصاص ، **احكام القرآن** . تحقيق محمد الصادق
القبحاوى . خمسة أجزاء . القاهرة : دار المصحف ، د.ت .

أبو بكر محمد عبد الله بن العربى ، **احكام القرآن** . أربعة أجزاء . القاهرة :
عيسى البابى الطبى ، ١٩٦٧/١٣٨٧ .

أبو حامد محمد الغزالى : **احياء علوم الدين** . أربعة أجزاء . القاهرة :
دار احياء الكتب العربية/عيسى البابى الطبى ، د.ت .

أبو الحسن على بن أبى بكر المرغينانى ، **الهداية شرح بداية المبتدىء** .
أربعة أجزاء . القاهرة : مصطفى البابى الطبى ، ١٩٦٥/١٣٨٤ .

أبو الحسن على بن محمد الماوردى ، **الاحكام السلطانية والولايات الدينية** .
ط ٢ . القاهرة : مصطفى البابى الطبى ، ١٩٦٦/١٣٨٦ ، ٢٦٤ ص .

أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ، **منهاج الطالبين** . تحقيق ل.د.س. فن
دون بمرخ . باتافيا : مطبعة الحكومة ، ١٨٨٢ — ١٨٨٤ . مع ترجمة
فرنسية .

أبو عباس أحمد بن تيمية ، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية** .
تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عشور . القاهرة : دار
الشعب ، ١٩٧٠ ، ١٩١ ص .

أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ، **الجامع لاحكام القرآن** ، ٢٠ جزءا .
القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٣٥/١٢٥٤ .

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى ، **كتاب الام في فروع الفقه** ، سبعة
أجزاء . بولاق : المطبعة الكبرى الاميرية ، ١٣٢١ — ١٣٢٥
(١٩٠٣ — ١٩٠٨) .

أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسى الغربى الحطاب ، **مواهب الجليل**
لشرح مختصر خليل ، ستة أجزاء . طرابلس : مكتبة النجاح ،
د.ت .

أبو عبد الله محمد بن يوسف المواق ، **التاج والاكلیل لمختصر خليل** ، ستة
أجزاء . طرابلس : مكتبة النجاح ، د.ت (مطبوع على هامش كتاب
مواهب الجليل للحطاب) .

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، **لسان العرب** ، خمسة
عشر جزءا . بيروت : دار صادر دار بيروت ، ١٩٥٥/١٣٧٣ .

أبو القاسم محمد بن أحمد بن الجزى الغرناطى الكلبى ، **القوانين الفقهية** .
ط جديدة ومنقحة . دم : د.ت ، ٣٥٠ ص ،

أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، **المفنى على مختصر الخرقى** .
تحقيق طه محمد الزينى . تسعة أجزاء . القاهرة : مكتبة القاهرة ،
١٩٦٨/١٣٨٨ .

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، كتاب **الفصل في الملل وأهواء
القول** . خمسة أجزاء . القاهرة : المطبعة الادبية ، ١٣١٨ — ١٣٢٠
(١٩٠٠ — ١٩٠٣) .

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، **المحلى** . ١١ جزءا . بيروت :
المكتب التجارى ، د.ت .

أبو الوليد محمد بن رشد ، **كتاب المقدمات** . جزآن . القاهرة : مطبعة
السعادة ، ١٩٠٧/١٣٢٥ .

أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد ، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** . ط ٣ .
جزآن . القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ، ١٩٦٠/١٣٧٩ .

أحمد محمد جمال ، **مفتريات على الاسلام** . بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٢/
١٩٧٢ ، ٣٣٩ ص .

أحمد محمد الحوفي ، **سماحة الاسلام** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون
الاسلامية ، ١٩٦٣/١٣٨٣ ، ٢٤٨ ص (التعريف بالاسلام ، ٦) .
أحمد موسى سليم ، **الاسلام وقضايانا المعاصرة** . القاهرة : مكتبة القاهرة
الحديثة ، د.ت (١٩٧٠ تقريرا) ، ٢٩٣ ص .

اسحاق موسى الحسينى وحسن عبد الحليم وعبد الحميد السائح ،
بيت المقدس في الاسلام . القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ،
١٩٦٩/١٣٧٩ ، ١٢٨ ص (البحوث الاسلامية ، ٥) .

الف ليلة وليلة . اربعة أجزاء . القاهرة : مطبعة محمد علي صبيح واولاده
د.ت .

بدر الدين أبو عبد الله محمد بن برهان الدين أبى اسحاق ابراهيم بن جماعة
تحرير الاحكام في تبيير صلة الاسلام . تحقيق

Islamica ٦ (١٩٣٤) ص ٣٤٩ — ٤١١ ، ٧ (١٩٣٥)

ص ١ — ٣٤ .

- جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل** . اربعة اجزاء . القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٦ .
- جعفر بن الحسن الحلبي المحقق الاول ، **شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام** . تحقيق أبو الحسن محمد علي . اربعة اجزاء . النجف : مطبعة الآداب ، ١٣٨٨/١٩٦٩ .
- جمال الدين الافغانى ، **الاعمال الكاملة مع دراسة عن الافغانى . الحقيقة الكلية** . تحقيق وتقديم محمد عمارة . القاهرة . دار الكاتب العربى ، د.ت (تقريبا ١٩٦٨) ، ٥٤٧ ص .
- حسين محمد مخلوف ، **فتاوى شرعية وبحوث اسلامية** . ط ٢ . جزآن . القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٨٥/١٩٦٥ .
- حول بيت المقدس** . (القاهرة :) المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٨٩/١٩٦٩ ، ٢٠٥ ص (التعريف بالاسلام ، ٥٥) .
- خالد فراج وحسن درويش ، **الموجز في القانون الدولى العام** . القاهرة ، المكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٧ ، ١٩١ ص .
- رفعت السعيد ، **الاساس الاجتماعى للثورة العربية** . القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٣٨٧/١٩٦٧ ، ٢٥٨ ص .
- سحنون بن سعيد التوخى ، **المدونة البكرى** . ستة عشر جزءا . القاهرة . مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ (١٩٠٥ - ١٩٠٦) .
- سليم خليل النقاش ، **مصر للمصريين** . ثمانية اجزاء . الاسكندرية : مطبعة الجريدة المحروسة ، ١٣٠٦/١٨٨٤ .
- سموحى فوق العادة ، **القانون الدولى العام** . دمشق : مطبعة الانشاء ، ١٩٦٠ ، ١٠٧٣ ص .
- السيد سابق ، **عناصر القوة في الاسلام** . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٣ ، ٢٤٠ ص .
- سيد قطب ، **طريق الدعوة في ظلال القرآن** . جمع واعداد أحمد فايز . ط ٢ .

- بيروت : دار الارقم ، ١٣٩٤/١٩٧٤ ، ٣٨٦ ص . (يحتوى على بعض الرسائل في الدعوة مأخوذة من كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب) .
- سيد قطب ، **في ظلال القرآن** . ط ٥ . ثلاثون جزءا . بيروت : دار احياء التراث العربى ، ١٣٨٦/١٩٦٧ .
- شوقي أبو خليل ، **الاسلام في قفص الاتهام** . دم : دار الرشيد ، ١٩٧٠ ، ٣٨٢ ص .
- عباس محمود العقاد ، **ما يقال عن الاسلام** . القاهرة : دار الصروبة ، د.ت ، ٣٥٨ ص .
- صالح عبد السميع الابى الازهرى ، **الثمر الدانى في تقريب المصانى شرح رسالة ابي زيد القيروانى** . القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ١٣٦٣/١٩٤٤ ، ٥٣١ ص .
- صبحى صالح ، **النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها** . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٣٧٥/١٩٥٥ ، ٦٠٨ ص .
- صبحى ياسين ، **الثورة العربية الكبرى في فلسطين** . القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥٩ ، ٢٤٠ ص .
- طه حسين ، **حديث الاربعة** . ثلاثة اجزاء . القاهرة : دار المعارف ، د.ت .
- عادل حسن غنيم ، « **ثورة عز الدين القسام** » **شئون فلسطينية ٦** (يناير ١٩٧٢) ص ١٨٠ - ١٩٣ .
- عادل حسن غنيم ، « **المؤتمر الاسلامى العام (١٩٣١)** » **شئون فلسطينية ٢٥** (سبتمبر ١٩٧٣) ص ١١٩ - ١٣٦ .
- عباس محمود العقاد ، **حقائق الاسلام واباطيل خصومه** . القاهرة . مطبعة مصر ، ١٩٥٧ ، ٧٠٤ ص .
- عبد الحليم محمود ، **العبادة ، احكام واسرار** . جزآن . القاهرة : دار الكتب والحدیث ، ١٣٨٨ - ١٣٨٩/١٩٦٨ - ١٩٦٩ .
- عبد الحميد الشروانى ، **هاشية على تحفة المحتاج شرح المنهاج لابی زهريا**

- يحيى القنوى . ثمانية أجزاء . مكة المكرمة : المطبعة الميرية ، ١٣٠٤**
 — ١٣٠٥ (١٨٨٢ — ١٨٨١) .
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، مقدمة . تحقيق على عبد الواحد وافي
 ط ٢ . أربعة أجزاء . القاهرة : لجنة البيان العربى ، ١٩٦٥/١٣٨٤ .
- عبد الرحمن بن محمد شيخزاده ، **مجمع الابهر شرح مقتضى الانهر لعهد**
ابراهيم الحلبي . جزآن . استانبول : دار العامرة للطباعة ، ١٣٠١
 (١٨٨٣ — ١٨٨٤) .
- عبد الرحمن الرافعى ، **الثورة العربية والاحتلال الانكليزى . القاهرة :**
 مطبعة النهضة ، ١٩٣٧/١٣٥٥ ، ٥٨٣ ص .
- عبد الرحمن عزام ، **الرسالة الخالدة . ط ٤ . بيروت : دار الشروق ودار**
الفكر ، ١٩٦٩ ، ٣٤١ ص .
- على عبد الرازق ، **الاسلام واصول الحكم . تحقيق وتقديم محمد عمارة .**
 بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ ، ١٩٢ ص .
- عبد العزيز على جامع ، **وعبد الفتاح عبد العزيز وحسن درويش ، قانون**
الحرب . القاهرة : المكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٢ ، ٣٠٠ ص .
- عبد القادر ياسين ، **كفاح الشعب الفلسطينى قبل العام ١٩٤٨ . بيروت :**
 مركز الابحاث ، ١٩٧٥ ، ٢١٤ ص .
- عبد الكريم الخطيب ، **قضية فلسطين ، راي الاسلام فيها وموقف المسلمين**
منها . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٧ ، ١٥٧ ص .
- عبد الله على ابراهيم ، **الصراع بين المهدي والعلماء . الخرطوم : جامعة**
الخرطوم كلية الآداب ، شعبة ابحاث السودان ، ١٩٦٨ ، ٦٤ ص .
- عبد المنعم الصعيدى ، **في ميدان الاجتهاد : توجيه جديد للاجتهاد في الاسلام .**
 حلوان : جمعية الثقافة الاسلامية ، د.ت ، ١٦٤ ص .
- عبد الوهاب خلاف ، **السياسة الشرعية او نظام الدولة الاسلامية في الشئون**
الدستورية والخارجية والمالية . القاهرة : ١٣٥٠ (١٩٣١ — ١٩٣٢) ،
 ١٤٨ ص .

عبد الوهاب الكيالي ، **تاريخ فلسطين الحديث** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٠ ، ٤٧٢ ص .

عبد الوهاب الكيالي ، **وثائق المقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال البريطاني** ، **فلسطينية** . بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، ١٩٦٨ ، ٦٨٨ ص .

على حديدى ، **عبد الله نعيم ، خطيب الوطنية** . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة ، د.ت ، ٣٩١ ص .

فسان كنفانى ، **(ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ في فلسطين : خلفيات وتفاصيل وتحليل)** **شئون فلسطينية** ٦ (يناير ١٩٧٢) ص ٤٥ - ٧٨ .

فريق المظهر آل فرعون ، **الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠** ونتائجها . جزآن . بغداد : مطبعة النجاح ، ١٣٧١/١٩٥٢ .

كامل محمود خلة ، **فلسطين والانتداب البريطانى** ، ١٩٢٢ - ١٩٣٩ . بيروت : مركز الابحاث ، ١٩٧٤ ، ٥٦٦ ص .

محمد ابراهيم أبو سليم ، **الحركة الفكرية المهدية** . الخرطوم : جامعة الخرطوم ، ١٩٧٠ ، ٢٠٩ ص .

محمد أعلى بن على التهانوى ، **كتاب كشاف اصطلاحات الفنون** . تحقيق محمد وجيه ومبىد الحق و غلام قادر . جزآن . كلكتة ، الجمعية الاسيوية لبنغال ، ١٨٦٢ .

محمد أمين بن عابنين ، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار** . ٥ اجزاء . بولاق : دار الطباعة الاميرية ، ١٢٩٩ (١٨٨٢) .

محمد بن جرير الطبرى ، **كتاب اختلاف الفقهاء** . تحقيق يوسف شاخت . ليدن : بريل ، ١٩٣٣ ، ١٦ - ٢٧٤ ص .

محمد بن عبد القادر الجزائرى ، **تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والامير عبد القادر** . تحقيق ممدوح حتى . جزآن . ط ٢ . بيروت : دار اليقظة العربية ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

- محمد بن عرفة الدسوقي ، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** . أربعة أجزاء . القاهرة : دار احياء الكتب العربية . د.ت .
- محمد البهي ، **الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** . ط ٦ . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٣ ، ٦١٦ ص .
- محمد حافظ غانم ، **مبادئ القانون الدولي العام** . القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٦٧ ، ٨٠٠ ص .
- محمد حسين فضل الله ، **اسلوب الدعوة في القرآن** . بيروت : دار الزهراء ، ١٩٧٢/١٣٩٢ ، ١٧٣ ص .
- محمد رشيد رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده** . ثلاثة أجزاء . القاهرة . مطبعة المنار ، ١٩٣١/١٣٥١ .
- محمد رشيد رضا ، **الوحي المحمدي** . ط ٥ . القاهرة . دار المنار ، ١٣٧٥ / ١٩٥٥ ، ٢٧٠ ص .
- محمد رشيد رضا ، **فتاوى** . جمع وتحقيق صلاح الدين المنجد ويوسف ق خورى . ٦ أجزاء . بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٧٠/١٣٨٠ .
- محمد سعد الدين زكى ، **الحرب والسلام** . القاهرة : ١٩٦٥ ، ٥٧١ ص .
- محمد طلعت الغنيمى ، **الاحكام العامة في قانون الامم : دراسة في كل من الفكر الغربى والاشتراكى والاسلامى** . قانون السلام . الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٠ ، ١٢٣٧ ص .
- محمد العباسي المهدي ، **الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية** . سبعة أجزاء . القاهرة : المطبعة الازهرية ، ١٣٠١ (١٨٨٣ — ١٨٨٤) .
- محمد عبده ، **الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** . ط ٨ . القاهرة : دار المنار ، ١٣٧٣ (١٩٥٢ — ١٩٥٤) ، ١٨٢ ص .
- محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، **تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار** . اثنتا عشر جزءا . القاهرة : دار المنار ، ١٩٦٧ — ١٣٧٢ (١٩٤٨ — ١٩٥٣) .

- محمد عيش ، فتح العلى المالك فى الفتوى على مذهب الامام مالك . جزآن
القاهرة : مطبعة التقدم العلمية ، ١٣١٩ (١٩٠١ — ١٩٠٢) .
- محمد الفحام ، المسلمون واسترداد القدس . القاهرة : مجمع البحوث
الاسلامية ، ١٣٩٠/١٩٧٠ ، ٩٨ ص .
- محمد كامل ياقوت ، الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام والشريعة
الاسلامية . القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٠ — ١٩٧١ ، ٧٨٥ +
١٤ ص .
- محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة . القاهرة : دار الفكر ، د.ت ،
٥٧٤ ص .
- محمد شلتوت ، من توجيهات الاسلام . القاهرة . دار القلم ، ١٩٦٤ ،
٥٨١ ص .
- مطالع اليهود فى الاماكن المقدسة بفلسطين . القاهرة : الهيئة العليا
لفلسطين . د.ت ، ٥٣ ص .
- المقدسات الاسلامية فى فلسطين . الايات القرآنية والاحاديث النبوية فى بيان
مكانة فلسطين الدينية وقديستها . دعوة المسلمين كافة الى حماية
مقدساتها وصد العدوان اليهودى عنها . القاهرة : الهيئة العربية
العليا لفلسطين/المطبعة السلفية ، ١٣٧٠ (١٩٥٠ — ١٩٥١) ،
٦٤ ص .
- ناجى علوش ، الحركة الوطنية الفلسطينية امام اليهود والصهيونية ، ١٨٨٢
— ١٩٤٨ . بيروت : مركز الابحاث ، ١٩٧٤ ، ٢١٣ ص .
- النعمان بن محمد التميمى المعروف بالقاضى النعمان : دعائم الاسلام
ونكر الحلال والحرام والقضايا والاحكام عن اهل رسول الله صلى
الله عليه وعليهم افضل السلام ، . جزآن القاهرة : دار المعارف ،
١٣٧٠ — ١٣٧٩/١٩٥١ — ١٩٦٠ .
- نعم شقير ، تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته . ثلاثة اجزاء ،
القاهرة : مطبعة المعارف ، (١٩٠٣) .

اليهود والاسلام قديما وحديثا . اليهود وفلسطين وآيات الجهاد والاحاديث
عنه . القاهرة : مكتبة الاستعلامات الفلسطينية العربى ، ١٩٢٧ ،
٣١ ص .

يوسف اليان سركيس ، معجم المطبوعات العربية والمصرية وهو شامل
لاسماء الكتب المطبوعة في الاقطار الشرقية والعربية وذلك من يوم
ظهور الطباعة الى نهاية السنة الهجرية ١٣٩٨ الموافقة لسنة ١٩١٨م
القاهرة : ١٣٤٦/١٩٢٨ ، ٢٠٢٤ عمودا .

١- أجمع العربية عن الجهاد :

ابراهيم الراوى : « الواجب على كل مسلم الجهاد اما بنفسه او بماله في
سبيل انقاذ فلسطين . فتوى » التقوى ١٥ (١٩٨) ، ص ٥٠٠
وما يليها .

أبو الاعلى المودودى ، **الجهاد في سبيل الله** . ترجمة من اللغة الاوردية .
بيروت : دار الفكر ، د.ت ، ٥٣ ص .

أبو الاعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب ، **الجهاد في سبيل الله** .
بيروت : الاتحاد الاسلامى العالمى لمنظمات طلابية ، ١٩٦٩ ، ١٣٥ ص .
(يحتوى على رسالة في الجهاد لحسن البنا ومختصرا للجهاد في
سبيل الله لأبى الاعلى المودودى ورسالة لسيد قطب في نفس
الموضوع ؛ .

أحمد الشرباصى ، **احاديث الجهاد والفروسية** . القاهرة : دار القومية
للطباعة والنشر ، د.ت ، ٦٦ ص (اخترنا للجندى ، ١٩) .

أحمد شلبى ، **الجهاد في التفكير الاسلامى** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ،
١٩٦٨ ، ١٢٠ ص (دراسات في الحضارة الاسلامية ، ٦) (ط ٢

منتحة تحت عنوان : **الجهاد والتنظيم العسكرية في التفكير الاسلامي** .

القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٧٤ ، ١٣٢ ص .

أحمد الشهاوى سعد شرف الدين ، **الجهاد في سبيل الله** . القاهرة : دار

رسائل الجيب الاسلامية ، د.ت تقريبا ١٩٦٨ ، ٥٩ ص .

أحمد فخر الدين بن عبد الله الفيضى ، **ارشاد العباد الى الفوز والجهاد** .

استنبول : المطبعة العامة ، ١٣٣٦ (١٩١٧ - ١٩١٨) ، ٢٥٠ +

٦ ص .

أحمد محمد جمال ، « **تعقيب على احكام العلاقات الدولية في الاسلام** »

رابطة العالم الاسلامي ١٩٥ (١٩٦٧ - ١٩٦٨) العدد ٢١ ص ٣٣

— ٣٧ ، العدد ٢ ، ص ٢٧ — ٣٣ ، العدد ٣ ، ص ١٣ — ١٨ ،

العدد ٢٤ ص ١٢ — ١٧ ، العدد ٣ ، ص ١٣ — ١٨ ، العدد ٢٤

ص ١٢ — ١٧ ، العدد ٥ ص ٢٨ — ٣١ ، العدد ٦ ، ص ٢١ — ٢٥ ،

(ونشرت هذه المقالات أيضا في : أحمد محمد جمال (١٩٧٢/١٣٩٢) .

أحمد محمد الحوفى ، **الجهاد** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية،

١٩٧٠ ، ٢٨٧ ص (التعريف بالاسلام ، ٥٧) .

أحمد نار ، **القتال في الاسلام** . ط ٢ . جدة : الدار السعودية للنشر

والتوزيع ، ١٣٨٩/١٩٦٩ ، ٢٦٤ ص . (ط ١ : القاهرة : ١٩٥٢) .

الاسلام والجهاد : مختارات الاذاعة . القاهرة وزارة الارشاد القومى ،

مراقبة الشئون الثقافية ، د.ت ، ١٤٤ ص .

اسماعيل بن عمر بن كثير (المتوفى سنة ٧٧٤ هـ) ، **الاجتهاد في طلب الجهاد** .

القاهرة : جمعية النشر والتأليف الازهرية ، ١٣٤٧ (١٩٢٨ —

١٩٢٩) ٢٤ ص .

امين الخولى ، **الجندي والسلام** : واقع ومثال . القاهرة : دار المعرفة ،

١٩٦٠ ، ١٨٢ ص .

توفيق محمد سبع ، **المجاهدون في سبيل الله** . القاهرة : مجمع البحوث

الاسلامية ، ١٣٩٠/١٩٧١ ، ١٧٥ ص (البحوث الاسلامية ،
٢٦ .

جمال الدين الانفانى ، « الحرب العادلة والحرب غير العادلة » فى : جمال
الدين الانفانى ، الاعمال الكاملة . تحقيق محمد عمارة . القاهرة :
دار الكتاب العربى ، د.ت . ، ص ٤٣٦ — ٤٤٢ .
جمال الدين عياد ، نظم الحرب فى الاسلام . القاهرة : مكتبة الخانجى ،
١٣٧٠ (١٩٥٠ — ١٩٥١) ، ١٣٢ ص .

جمال الدين عياد ، الحروب الاسلامية والمبادئ الانسانية . القاهرة :
دار الثقافة العربية للنشر ، ١٩٧٠ ، ٤ ص .

الجهاد فى سبيل اللل بمناسبة اهل فلسطين المسلمين ودفاعهم عن
المسجد الاقصى والديار المقدسة . القاهرة : الهيئة العربية
لفلسطين ، ١٣٥٧ (١٩٣٨ — ١٩٣٩) ، ٢ ص . (النسخة هى
نسخة محمد صبرى عابدين (١٣٥٧) ولكن دون ذكر مؤلفها)
الجهاد فى الاسلام . القاهرة : جامعة الازهر / الهيئة العامة للشئون
المطابع الاميرية ، ١٩٦٧ ، ٨٢ ص . (ط ٢ : المجلس الاعلى للشئون
الاسلامية ، ١٩٧٣ ، ٨٧ ص) .

الجهاد . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٧ ، ٧٨ ص .
الجهاد . الكويت : جمعية الاصلاح الاجتماعى ، ١٣٨٩/١٩٦٩ ،
٣ ص (من رسائل الجمعية ، ٢٠) .

حسن البنا ، « رسالة الجهاد » فى : حسن البنا ، مجموعة رسائل الامام
والشهيد حسن البنا . بيروت دار النور ، د.ت ص ٢٣ — ٦١ .

حسن خالد ، « الجهاد فى سبيل الله » ، فى : كتاب المؤتمر الرابع لجمع
البحوث الاسلامية . الجزء ١ . (القاهرة :) ١٣٨٨/١٩٦٨ ،
ص ١٦٣ — ١٨٣ .

حسن خالد ، الشهيد فى الاسلام . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧١ ،
١٤٤ ص .

حسن كاظم الحلى علوش ، **الخطبة النارية في تنفيذ الاحكام الاسلامية واسترجاع ارض فلسطين العربية** . نجف : مطبعة القضاء ، ١٣٨٨ / ١٩٦٧ ، ٢٨ ص .

حكم الاسلام في قضية فلسطين : فتاوى شرعية خطيرة . القاهرة : الهيئة العربية العليا لفلسطين ، ١٣٧٥ / ١٩٥٦ ، ٤٣ ص .

حامد سلطان ، احكام القانون الدولي في الشريعة الاسلامية . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ٢٦٩ ص .

حامد مصطفى ، الجهاد في سبيل الله : ماضيه وحاضره . بغداد : مكتبة المثنى ، ١٩٤٨ ، ٨١ ص .

سيد قطب ، السلام العالمى والاسلام . طه . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٦ / ١٩٦٦ ، ١٩٩ ص .

صبحى المحصانى ، « الجهاد ومصوغاته الشرعية » مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ٤٤ (١٩٦٩) ص ٣٠٩ — ٣٢٢ .

صلاح عزام ، الجهاد في خطب واحاديث سيدنا رسول الله . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٠ ، ٣٧ ص (كتب اسلامية ، ١١١) .

عبد الحافظ عبدريه ، فلسفة الجهاد في الاسلام . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٢ ، ٥٩٥ ص .

عبد الحفيظ فرغلى على ، الاثاعات الاسلامية في معركة العاشر من رمضان . (القاهرة :) المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٩٤ / ١٩٧٤ ، ١٤٠ ص . (دراسات في الاسلام ، ١٥٥) .

عبد الحليم محمود ، « الجهاد » في : كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية . الجزء ١ . (القاهرة :) ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ، ص ٣٥ — ٦٧ .

عبد الحليم محمود ، الجهاد والنصر . القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨ ، ١٨٠ ص .

- عبد الحميد بخيت ، **صلاة الحرب** . القاهرة : المكتبة الانتطو المصرية ،
١٣٧٦ / ١٩٥٦ .
- عبد الرؤف عون ، **الفن الحربى فى صدر الاسلام** . القاهرة : دار المعارف ،
١٩٦١ ، ٣٥٢ ص .
- عبد الرحمن بن ناصر آل سعدى ، **وجوب التعاون بين المسلمين وموضوع
الجهاد الدينى وبيان كليات من براهين الدين** . (القاهرة :) المطبعة
السلفية ، ١٣٦٨ (١٩٤٨ - ١٩٤٩) ، ٧٨ ص .
- عبد الرحمن حسين النووى ، **رسالة الجهاد غرة وكرامة** . القاهرة :
مطبعة امين عبد الرحمن ، ١٩٦٦ ، ٤٦ ص .
- عبدالعزیز عزام ، **العدوان الصهيونى وواجب الشعوب الاسلامية والعربية** .
بيروت : مطبعة دار الكتب ، ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ١٨٣ ص .
- عبد الفتاح حسن ، **ميثاق الامم والشعوب فى الاسلام** . القاهرة : الادارة
العامة للثقافة الاسلامية بالجامع الازهر ، ١٣٧٨ (١٩٥٨ - ١٩٥٩) ،
٢٤ ص .
- عبد الله المبارك (المتوفى سنة ١٨١ هـ) ، **كتاب الجهاد** . تحقيق نزيه
حماد . بيروت : دار النور ، ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ١٩٢ ص .
- عبد الله غرشة ، **« الجهاد طريق النصر »** فى : **كتاب المؤتمر الرابع لمجمع
البحوث الاسلامية** ، الجزء ١ (القاهرة :) ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ، ص
١٨٣ - ٢٧٧ .
- عبد الله القليلى ، **الفتاوى الاردنية : قسم التعامل مع العدو واحكام
الجهاد** . (بيروت :) ١٩٨٩ / ١٩٦٩ ، ١١٠ ص (منشورات المكتب
الاسلامى) .
- عبد المتعال الصعيدى ، **« راي فى آية من آيات القتال » رسالة الاسلام** .
١٩٥٩ () ص ١٨٩ - ١٩٧ .
- عبدالله مصطفى المراغى ، **الجهاد** . القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ،
١٣٦٩ / ١٩٥٠ ، ١٢٢ ص .

- عبد المنعم حماده ، **الوان من الجهاد** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٧ ، ١٣٢ ص (دراسات في الاسلام ، ٧٣) .
- عبد الوهاب خلاف ، **(الجهاد في سبيل الله)** ، لواء الاسلام ٥ (١٩٥١) — ١٩٥٢ (العدد ٧ ، ص ٤٠٨ — ٤١٢) .
- عثمان السعيد الشرقاوى ، **شريعة القتال في الاسلام** . القاهرة : مكتبة الازهر ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢ ، ٢٤٨ ص .
- على على منصور ، **(مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام)** رسالة الاسلام ١٤ (١٩٦٣) ص ٧٥ — ٩٦ .
- على على منصور ، **الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام** . القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٨٤ / ١٩٦٣ ، ٤٠٩ ص .
- على قراعة ، **العلاقات الدولية في الحروب الاسلامية** . القاهرة : دار مصر للطباعة والنشر ، ١٩٧٤ / ١٩٥٥ ، ١٧٢ ص .
- غطفة شعبان ، **الجهاد** . طرابلس : المطبعة الحديثة ، ١٩٨٤ ، ١٠٢ ص .
- فتاوى خطيرة في وجوب الجهاد الدينى المقدس لانقاذ فلسطين وصيانة المسجد الاقصى وسائر المقدسات . القاهرة : المطبعة السلفية ، (١٩٤٨) ، ٣٢ ص .
- كامل سلامه دقس ، **آيات الجهاد في القرآن الكريم** . الكويت : دار البيان ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢ ، ٥٢١ ص .
- كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية (١٣٨٨ / ١٩٦٨) . ٣ اجزاء (القاهرة :) الازهر ، مجمع البحوث الاسلامية ، ١٩٧٠ . (الجزء ١ : الجهاد ، الجزء ٢ : المسلمون والعدوان الاسرائيلى ، الجزء ٣ : بحوث في الفقه والتربية والمجتمع ، ونشر الجزآن ١ و ٢ ايضا في ترجمة انكليزية) .
- محمد ابو زهرة ، **(قانون الحرب في الاسلام)** لواء الاسلام ٢ (١٩٤٨) —

١٩٤٩ (العدد ، ص ٣٩ — ٤٤ ، العدد ٩ ، ص ٣٩ — ٤٤ ، العدد ٢١٠ ص ٤٠ — ٤٤ .

محمد أبو زهرة ، « علاقة المسلمين بغيرهم في الحرب والسلام » رسالة الاسلام ٨ (١٩٥٦) ، ص ٣٥٧ — ٣٦٥ .

محمد أبو زهرة ، نظرية الحرب في الاسلام . القاهرة : المجلس الاعلى للثئون الاسلامية ، ١٩٦١ ، ٨٠ ص . (دراسات في الاسلام ٥٢) .
محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية في الاسلام . القاهرة : المكتبة العربية ، ١٣٨٤ / ١٩٦٤ ، ١١٩ ص .

محمد أبو زهرة ، « الجهاد » في : كتاب المؤتمر الرابع لجمع البحوث الاسلامية ، الجزء ١ . (القاهرة : ١٩٦٨ / ١٣٨٨ ، ص ٦٧ — ١٢١ .

محمد أبو زهرة ، « العلاقات الدولية في الاسلام » في : التوجيه الاجتماعي في الاسلام . من بحوث مؤتمرات جمع البحوث الاسلامية ، الجزء ١ . القاهرة : ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ص ٩٣ — ١٥٣ .

محمد اديب الجراح ، رسالة الجهاد على فتوى خليفتنا الاعظم السلطان الغازى محمد رشاد . الموصل : مطبعة نينوا ، ١٣٣٣ (١٩١٤ — ١٩١٥) ، ٨٨ ص .

محمد اسماعيل ابراهيم ، الجهاد ركن الاسلام السادس . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٤ ، ١٧٦ ص .

محمد البشبيشى ، العلاقات الدولية الاسلامية . القاهرة : المجلس الاعلى للثئون الاسلامية ، ١٩٦٥ ، ٨٠ ص . (كتب اسلامية ، ٤٩) .
محمد بن احمد السرخسى (المتوفى سنة ٤٨٣ هـ) . شرح كتاب السير الكبير لـ محمد بن الحسن الشيبانى . تحقيق صلاح الدين المنجد . ٥ اجزاء . القاهرة : معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ١٩٧١ .

محمد البنا « اثر اختلاف العلماء في الجهاد » لواء الاسلام ١ (١٩٤٧ — ١٩٤٨) العدد ٩ ، ص ٣٤ — ٣٩ .

- محمد البنا ، « الإصلاح الحربى فى الاسلام » نواء الاسلام ٧ (١٩٥٣) —
 (١٩٥٤) العدد ٤ ، ص ٢١٩ — ٢٢٣ ، العدد ٦ ، ص ٣٤٩ — ٣٥٥ ،
 العدد ٨ ، ص ٤٧٧ — ٤٨٣ ، العدد ١٢ ص ٧٢٦ — ٧٣٣ .
- محمد جلال كشك ، **الجهاد . . . ثورتنا الدائمة** . بيروت : دار الارشاد ،
 ١٣٨٩ / ١٩٧٠ ، ٦٢ ص .
- محمد الحبيب بن الخوجة ، « **الجهاد فى الاسلام** » فى : **من وحي ليلة القدر**
دراسات اسلامية . (تونس :) الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ ،
 ص ٩٧ — ١٣٣ .
- محمد الحسين كاشف الفطاء ، **قضية فلسطين الكبرى فى خطب الامام**
الراحل محمد الحسين كاشف الفطاء . النجف : مطبعة النعمان ،
 ١٩٦٩ ، ١٨٣ ص .
- محمد الخضر حسين ، **آداب الحرب فى الاسلام** . القاهرة : دار الاعتصام ،
 ١٩٧٤ ، ٣٧ ص .
- محمد رجاء حنفى عبدالمتجلى ، **رمضان شهر الجهاد** . القاهرة : المجلس
 الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٣ ، ١٣٥ ص .
- نحمد رشيد رضا ، « **الجهاد فى الاسلام** » **المقار** ١٥ (١٩١٤) ص
 ٣٣ — ٤٠ .
- محمد شديد ، **الجهاد فى الاسلام** . القاهرة . مؤسسة المطبوعات الحديثة ،
 د . ت ، ١٥٧ ص (مع الاسلام ، ٨) .
- محمد صالح جعفر الظالمى ، **من الفقه السياسى فى الاسلام** . بيروت :
 دار مكتبة الحياة ، ١٩٧١ ، ١٨٣ ص .
- (محمد صبرى عابدين) **الجهاد فى سبيل الله بمناسبة جهاد اهل فلسطين**
المسلمين ونفائهم عن المسجد الاقصى والديار المقدسة . القاهرة :
 مطبعة القاهرة ، ١٣٥٧ / ١٩٣٩ ، ٢٢ ص .
- محمد عبد اللطيف السبكى ، « **الجهاد فى الاسلام** » فى **كتاب المؤتمر الرابع**

- لجمع البحوث الإسلامية - الجزء ١ . (القاهرة :) ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ،**
ص ٢٧٧ - ٣٠١ .
- محمد عبد الله دراز ، « القانون الدولي العام والإسلام » المجلة المصرية**
للقانون الدولي ٥ (١٩٤٩) ص ٤ وما يليها .
- محمد عبد الله دراز ، « مبادئ القانون الدولي للإسلام » رسالة الإسلام**
٢ (١٩٥٠) ص ١٩٤٦ - ١٦٤ . (وقد نشر هذا المقال على حدة :
القاهرة : مطبعة الأزهر ، ١٣٧١ / ١٩٥٢) .
- محمد عبد الله السمان ، الإسلام والأمن الدولي . القاهرة : دار الكتاب**
العربي ، ١٩٥٢ ، ٢٠٠ ص .
- محمد عزة دروزة ، الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث . دمشق :**
دار اليقظة العربية ، ١٣٩٥ / ١٩٨٥ ، ٣٨٣ ص .
- محمد علي أحمد السيدابي وعبد القادر الشيخ ادريس ومحمد حجاز مدثر ،**
الجهاد في الإسلام وفق مقرر الشهادة الثوية العليا . ط ٤ .
دمشق : الدار السودانية ، ١٩٧٤ ، ١٠٦ ص .
- محمد فرج ، السلام والحرب في الإسلام . القاهرة : دار الفكر العربي ،**
١٣٧٩ / ١٩٦٠ ، ١٩٧ + ٢ ص .
- محمد فرج ، السلام في الإسلام . القاهرة : المجلس الأعلى للشئون**
الإسلامية ، ١٩٦٣ ، ٨٠ ص . (دراسات في الإسلام ، ٢٥) .
- محمد فرج ، أحاديث في الحرب . القاهرة : دار القومية ، ١٩٦٣ ، ٤٣ ص**
(اخترنا للجندى ، ١٥) .
- محمد فرج ، المدرسة العسكرية الإسلامية . القاهرة : دار الفكر العربي ،**
د.ت . (تقريبا ١٩٦٩) ، ٤٣٠ ص .
- محمد فرج ، الاستراتيجية العسكرية الإسلامية : النظرية والتطبيق .**
القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥ ،
٢٧١ ص (بحوث إسلامية ، ٧٩) .

محمد كامل حنة ، الصوم والجهاد . القاهرة : مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر ، ١٩٧٠ ، ٤٨ ص (كتاب التعاون ، ٤٠٤) .

محمد كامل حنة ، سياسة الحرب في الاسلام . القاهرة : د.ت (١٩٧٠ تقريباً) ، ٣٦ ص .

محمد ماضي ابو عزائم ، الجهاد . (القاهرة :) دار مشيخة الطريقة العزمية ، ١٣٩٥ / ١٩٧٠ ، ١٢٠ ص .

محمد المهدي احمد السنوسي الخطابي الحسيني الادريسي ، بنية المساعد في احكام المجاهد . رسالة ... في الحث على الجهاد . القاهرة : مطبعة جريدة الشعب ، ١٣٣٢ (١٩١٢ - ١٩١٤) ، ٥٨ ص .
محمد المهدي الحسيني الشيرازي ، كيف نجاهد الاعداء . بيروت : دار الصادق ، ١٣٨٨ (١٩٦٨ - ١٩٦٩) ، ٢٠ ص (الفرائض الاسلامية ، ٦) .

محمد شلتوت ، الدعوة المحمدية والقتال في الاسلام . القاهرة : المكتبة السلفية ، ١٣٥٢ (١٩٣٣ - ١٩٣٤) ، ٤١ ص .

محمود شلتوت ، القرآن والقتال . القاهرة : مطبعة النصر ، ١٣٦٧ / ١٩٤٨ ، ٦٥ ص . (نشر نفس النص تحت عنوان : الاسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب . القاهرة : مطبعة الازهر ، ١٩٥١ / ١٣٧٠) .

محمود شيت خطاب ، الرسول القائد . ط ٢ . القاهرة : دار القلم ، ١٩٦٤ ، ٤٩٩ ص .

محمود شيت خطاب ، « ارادة القتال في الجهاد » ، : كتاب المؤتمر الرابع لجمع البحوث الاسلامية . الجزء ١ (القاهرة :) ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ، ص ١٢٣ - ١٦٢ . (نشرت هذه المقالة أيضا منفردة تحت عنوان : ارادة القتال في الجهاد الاسلامي . بيروت : دار الارشاد ١٩٦٨ ، ٤٧ ص) .

- محمود شيت خطاب وعبد الحليم محمود ومحمد أبو زهرة ، **ارادة القتال والجهاد في سبيل الله** . القاهرة : دار الجمهورية ، ١٩٦٩ ، ١١١ ص (كتاب الجمهورية الدينى) . (يحتوى على ثلاث مقالات سبق نشرها فى : كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلاميه) .
- محمود شيت خطاب ، **الاسلام والتصر : الاعداد المعنوى للجهاد** . (بيروت :) دار الفكر ، ١٣٩٢ / ١٩٧٢ ، ٢٦١ ص .
- محمود العالم ، **فكاهة الانواق من مشاريع الاشواق فى فضل الجهاد والترغيب فيه والحث عليه** . ط ٢ . القاهرة : مكتبة القاهرة ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥ ، ١٤٤ ص . (ط ١ : بولاق : المطبعة السنية الكبرى ، ١٢٩٠ هـ .)
- محمود مصطفى حجاج ، **« المعاهدة فى الاسلام » لواء الاسلام ٤ (١٩٥٠ — ١٩٥١) العدد ٨ ص ٦١٤ — ٦٢١** .
- مصطفى عز ، **كتاب طريق الرشاد فى الحث على الجهاد** . القاهرة : مطبعة جريدة الهداية ، ١٣١٧ (١٨٩٩ — ١٩٠٠) ١٦ ص .
- نجيب الارمنازى ، **الشرع الدولى فى الاسلام** . دمشق : مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠ ، ١٨٤ ص . (ترجمة من الاصل الفرنسى) .
- نعمت صدقى ، **الجهاد فى سبيل الله** . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥ ، ٤٦ ص .
- وهبة الزحيلي ، **آثار الحرب فى الفقه الاسلامى : دراسة مقارنة** . بيروت : دار الفكر العربى ، ١٩٦٥ ، ٨٩٠ ص .

ABBREVIATIONS

- BSOAS** Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- EI 2** Encyclopaedia of Islam. New ed., 4 Vols (publ. to date).
Leiden : E. J. Brill, 1960—.
- GAL** C. Brockelmann Geschichte der arabischen Literatur. 2nd
ed., 2 Vols. Leiden : E. J. Brill, 1943, 1949; 1st ed., 3 suppl.
Vols. Leiden : E. J. Brill, 1937, 1938, 1942.
- GAS** Fuat Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums. 5 Vols
(publ. to date). Leiden : E. J. Brill, 1967—.
- IC** Islamic Culture.
- IJMES** International Journal of Middle East Studies.
- IQ** Islamic Quarterly.
- IS** Islamic Studies.
- MEJ** The Middle East Journal.
- MW** The Moslem World.
- OLZ** Orientalistische Literaturzeitung.
- OM** Oriente Moderno.
- PRO** Public Record Office, London.
- REI** Revue des Etudes Islamiques.
- SI** Studia Islamica.
- WI** Die Welt des Islam.
- ZDMG** Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

n

- Wensinck, A. J., a.o., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 vols. Leiden: E. J. Brill, 1936-69.
- Williams, John Alden (ed.), *Themes of Islamic Civilization*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1971, 382 pp.
- Wingate, F. R., *Mahdism and the Egyptian Sudan. Being an Account of the Rise and Progress of Mahdism and the Subsequent Events in the Sudan in the Present Time*. 2nd ed., London: Frank Cass and Co., 1968, 617 pp.
- Ziadeh, Nicola A., *Sanūsiya. A study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1958, 148 pp.

m

- Juridiques et Sociales, 4).
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*. London, etc.: Oxford University Press, 1964, 304 pp.
- Schölch, Alexander, *Ägypten den Ägyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten*. Zürich, etc.: Atlantis Verlag [1972], 396 pp.
- Sen, Surendra Nath, *Eighteen Fifty Seven*. Calcutta: Government of India Press, 1957, 468 pp.
- Shaw-Report, *see under* Report of the Palestine Inquiry Commission.
- Shinar, Pessah, 'Abd al-Qādir and 'Abd al-Krim. Religious influences on their thought and action', *Asian and African Studies* 1 (1965), pp. 139-174.
- Simpson, John Hope, *Palestine. Report on Immigration, Land Settlement and Development*. London: H.M. Stationery Office, 1930, Cmd 3686.
- Sivers, Peter von, 'The Realm of Justice. Apocalyptic revolts in Algeria (1849-1879)', *Humaniora Islamica* (The Hague) 1 (1973), pp. 47-60.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India. A Social Analysis*. 2nd ed., London: Gollancz, 1946, 344 pp.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*. New York, etc.: A Mentor Book, 1959, 319 pp.
- Snouck Hurgronje, C., *Verspreide Geschriften*, 7 vols. Bonn/Leiden: Kurt Schroeder Verlag/E. J. Brill, 1923-27.
- Snouck Hurgronje, C., *De Atjehers*, 2 vols. Batavia/Leiden: Landsdrukkerij/E. J. Brill, 1894.
- Spear, Percival, *India. A Modern History*. Rev. and enl. ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1970, 511 + xix pp.
- Steppat, Fritz, 'Kalifat, Dar al-Islam und die Loyalität der Araber bei Hanafitischen Juristen des 19. Jahrhunderts'. In: *Actes du V^e Congrès de l'Union Européenne d'Arabesants et d'Islamisants (Brussels, 1970)*. Brussels: Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1971, pp. 456-460.
- Taube, Baron Michel de, 'Le monde de l'Islam et son influence sur l'Europe orientale', *Académie de Droit International. Recueil des Cours* 11 (1926), No. 1, pp. 380-397.
- Trimingham, J. Spencer, *Islam in the Sudan*. London, etc.: Oxford University Press, 1949, 280 pp.
- Vinogradof, Amal, 'The 1920 revolt in Iraq reconsidered. The role of the tribes in national politics', *IJMES* 3 (1972), pp. 123-139.
- Waines, David, 'The failure of nationalist resistance.' In: Ibrahim Abu Lughod (ed.), *The Transformation of Palestine*. Evanstone: North West University Press, 1971, pp. 207-237.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad in Medina*. London, etc.: Oxford University Press, 1956, 418 pp.

- Nys, E., *Les origines de droit international*. Brussels, 1894.
- Nys, E., 'Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins'. In: E. Nys, *Études de droit international public et droit politique*. Brussels: Alfred Castaigne, 1896, pp. 46-74.
- Ochsenwald, William L., 'Arab Muslims and the Palestine problem', *MW* 66 (1976), pp. 287-296.
- Oppenheim, L., 'International Law. A Treatise', 2 vols. Ed. by H. Lauterpacht. London, etc.: Longman, Green, 1955.
- Owen, Roger, 'Egypt and Europe: From French expedition to British Occupation'. In: Roger Owen and Bob Sutcliffe (eds.), *Studies in the Theory of Imperialism*. London: Longman, 1972, pp. 195-208.
- Palestine*. — *A Study of Jewish, Arab and British Policies*, 2 vols. Publ. for the ESCO Foundation for Palestine, Inc. New Haven, etc.: Yale University Press, 1947.
- Pareja, F. M., A. Bausani and L. Hertling, *Islamologia*. Rome: Orbis Catholicus, 1951, xv + 842 pp.
- Paret, R., 'Lā ikrāha fī-d-dīn. Toleranz oder Resignation', *Der Islam* 45 (1969), pp. 299-301.
- Peters, Rudolph, 'Recente discussies rond de Islamitische vastenmaand, Ramadan', *Internationale Spectator* (The Hague) 23 (1969), pp. 1812-1825.
- Peters, Rudolph and Gert J. J. de Vries, 'Apostasy in Islam', *WI*, n.s. 17 (1976-77), pp. 1-25.
- Porath, Yehoshua, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*. London: Frank Cass and Co., 1974, 406 pp.
- Porath, Yehoshua, *The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939. From Riots to Rebellion*. London: Frank Cass and Co., 1977, 414 pp.
- Pritchard, E. E. Evans, *The Sanusi of Cyrenaica*. London, etc.: Oxford University Press, 1949, 240 pp.
- Pütter, K. Th., *Beiträge zur Völkerrechts Geschichte und Wissenschaft*. Leipzig: Adolph Wienbrack, 1843, 219 pp.
- Qureshi, Ishtiaq Husain, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent, 610-1947. A Brief Historical Analysis*. The Hague: Mouton, 1962, 334 pp.
- Rehatsek, E., 'The history of the Wahhabys in Arabia and India', *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 14 (1878-80), pp. 274-401.
- Report, The — of the Palestine Inquiry Commission on the Palestine Disturbances of August, 1929* (Shaw-report). London: H.M. Stationery Office, 1930, Cmd 3530.
- Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism*. Transl. from the French by Brian Pearce. London: Allen Lane, 1974, 296 pp.
- Sanhoury, A., *Le califat. Son évolution vers une Société des Nations Orientale*. Paris: Paul Geuthner, 1926, 627 pp. (Travaux du Séminaire Oriental d'Études

k

- Brill, 1974, 114 pp.
- Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manār*. Paris: Maisonneuve, 1954, 357 pp.
- Julien, Ch.-A., *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 632 pp.
- Karim, M. Nurul, 'Part played by Haji Shari'atullah and his son in the socio-political history of East Bengal'. In: *Proceedings of the Pakistan History Conference* (5th session). Karachi: 1955, pp. 175-182.
- Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny, *Law in the Middle East*. Vol. 1: *Origin and Development of Islamic Law*. Washington: The Middle East Institute, 1955, 395 pp.
- Khaled, Leila, *Mein Volk soli leben. Autobiographie einer Revolutionarin*. Ed. by George Hajjar. Munich: Trikont Verlag, 1974, 184 pp.
- Khan, Mu'in-ud-Din Ahmad, *History of the Fara'idī Movement in Bengal (1818-1906)*. Karachi: Pakistan Historical Society, 1965, cxviii + 169 pp.
- Kofler, Hans, *see under* Ibn Djamā'ah.
- Lacoste, Y., A. Nouchi and A. Prenant, *L'Algérie, passé et présent. Le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle*. Paris: Éds Sociales, 1960, 462 pp.
- Laffin, John, *The Arab Mind*. London: Cassell and Collier Macmillan, 1975.
- Lesch, A. M., 'The Palestine Arab nationalist movement under the Mandate'. In: William B. Quandt, a.o., — *The Politics of Palestinian Nationalism*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1973, pp. 5-43.
- Løkkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period with Special Reference to the Circumstances in Iraq*. Copenhagen: Branner og Korch, 1950, 213 pp.
- Maddison, Angus, *Class Structure and Economic Growth in India and Pakistan since the Moghuls*. London: Allen and Unwin, 1971, 181 pp.
- Majumdar, R. C., *The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857*. 2nd ed., Calcutta: Mukhopadhyay, 1963, 503 pp.
- May, Lini S., *The Evolution of Indian-Muslim Thought after 1857*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970, 488 pp.
- Michaux-Bellaire, E., 'Traduction de la Fetoua du Faqih 'Aly Et Tsouli contenant le "Souāl" de Hādī Abdelqāder ben Mahi ed Din et la response', *Archives Marocaines* 11 (1907), pp. 116-128, 395-454; 15 (1909), pp. 158-184.
- Mitchell, R. P., *The Society of Muslim Brothers*. London, etc.: Oxford University Press, 1969, 347 pp.
- Mujeeb, M., *The Indian Muslims*. 2nd ed., London: Allen and Unwin, 1969, 590 pp.
- Nadir, Ahmed, 'Les ordres religieuses et la conquête française (1830-1851)', *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Économiques et Politiques*, 9 (1972), pp. 819-873.
- Niemeijer, A. C., *The Khilafat Movement in India, 1919-1924*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, 263 pp. (Verh. KITLV, 62).
- Nizami, K. A., 'Muslim political thought and activity in India during the first half of the 19th century', *Studies in Islam* 4 (1967), pp. 97-113, 139-162.

- de l'Histoire Moderne et Contemporaine* 8 (1961), pp. 265-276.
- Estailleur-Chanteraine, P. d', *L'Émir magnanime Abd el-Kader le Croyant*. Paris: 1959, 220 pp.
- Faruqi, Ziya-ul-Hasan, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*. London: Asia Publishing House, 1963, 148 pp.
- Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1958, 394 pp. (Recherches publ. sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, 10).
- Foda, Ezzeldin, *The Projected Arab Court of Justice. A Study in Regional Jurisdiction with Specific Reference to the Muslim Law of Nations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1957, 258 pp.
- Gallissot, René, 'Abd el-Kader et la nationalité algérienne', *Revue Historique*, 233 (1965), pp. 233-268.
- Gallissot, René, 'La guerre d'Abd el-Kader ou la ruine de la nationalité algérienne', *Hespéris-Thamuda* 5 (1964), pp. 119-141.
- Gallissot, René, 'L'Algérie pré-coloniale'. In: *Sur le féodalisme*. Paris: Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1974, pp. 147-179.
- Galwash, Ahmad A., *The Religion of Islam*, 2 vols. Cairo: The Supreme Council of Islamic Affairs, n.d. (Studies in Islam.)
- Gibb, H. A. R., 'The Islamic Congress of Jerusalem in December 1931'. In: A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1934*. London, etc.: Oxford University Press, 1935, pp. 94-105.
- Gopal, Ram, *Indian Muslims. A Political History (1858-1947)*. London: Asian Publishing House, 1959, 351 pp.
- Haarmann, Ulrich, 'Die Pflichten des Muslims. Dogma und geschichtliche Wirklichkeit', *Saeculum* 26 (1975), pp. 95-110.
- Hardy, P., *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 306 pp.
- Hill, Richard, *Egypt in the Sudan, 1820-1881*. London, etc.: Oxford University Press, 1959, 188 pp.
- History, The Cambridge — of Islam*, 2 vols. Ed. by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Holt, P. M., 'Modernization and reaction in nineteenth century Sudan'. In: P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East*. London: Frank Cass, 1973, pp. 135-148.
- Holt, P. M., *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow*. 2nd ed., London, etc.: Oxford University Press, 1970, 225 pp.
- Hopwood, Derek, 'A pattern of revival movements in Islam', *IQ* 15 (1971), pp. 149-158.
- İslâm — Ansiklopedisi*. Istanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1940 seq.
- [İsmâ'il, Shâh], *Şirât-i mustaqîm*. N.p., n.d., 180 pp.
- Jansen, J. J. C., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J.

- Berg, L. W. C. van den, *see under* al-Nawawī, *Minhādī al-Ṭālibīn*.
- Berque, Jacques, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*. Paris: Gallimard, 1967, 746 pp.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki Islamiyye ve Istılahatı fıkhiyye kamusu*, 6 vols. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1949-52.
- Binder, Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1961, 440 pp.
- Borthwick, Bruce Mayard, *The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication in Syria, Jordan and Egypt*. University of Michigan, 1965, 209 pp. (Ph.D. thesis, typewritten).
- Briggs, F. S., 'The Indian Hijrat of 1920', *MW* 20 (1930), pp. 164-168.
- Brown, Leon Carl, 'The Sudanese Mahdiya'. In: Robert I. Rotberg and Ali A. Mazrui (eds.), *Protest and Power in Black Africa*. New York: Oxford University Press, 1970, pp. 145-168.
- Brugman, Jan, *De betekenis van het Mohammedaanse recht in het hedendaagse Egypte*. The Hague: 1960, 215 pp.
- Brunschvig, R., 'Averroes juriste'. In: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols. Paris: Maisonneuve, 1962, Vol. 1, pp. 35-68.
- Carré, Olivier, *L'idéologie Palestinienne de résistance. Analyse de textes, 1964-1970*. Paris: Colin, 1972, 164 pp. (Travaux et recherches de science politique, 20.)
- Carré, Olivier, 'Le contenu socio-économico-politique des manuels d'enseignement religieux musulman dans l'Égypte actuelle', *REI*, 38 (1970), pp. 87-126.
- Carré, Olivier, *Enseignement islamique et idéal socialiste. Analyse conceptuelle des manuels d'instruction musulmane en Égypte*. Beyrut: Dar al-Machreq, 1974, 330 pp. (Publ. du Centre Culturel Universitaire. Hommes et Sociétés du Proche-Orient, 6).
- Churchill, Charles Henry, *La vie d'Abd el-Kader*. Transl. from the Engl. by Michel Hobart. 2nd ed., Algiers: SNED, 1974, 353 pp.
- Dekmejian, Richard H. and Margaret J. Wyszomirski, 'Charismatic leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan', *Comparative Studies in Society and History* 14 (1972), pp. 193-214.
- Depont, Octave and Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*. Algiers: Jourdan, 1897.
- Dietrich, E. L., 'Der Mahdi Mohammed Ahmed vom Sudan nach arabischen Quellen', *Der Islam* 14 (1925), pp. 199-288.
- Edwardes, M., *British India 1772-1947. A Survey of the Nature and Effects of Alien Rule*. London: Sidgwick and Jackson, 1967, 396 pp.
- Elsschot, Willem, 'Lijmen'. In: *Verzameld Werk*. 6th ed., Amsterdam: P. N. van Kampen en Zn, 1963, pp. 251-362.
- Émerit, Marcel, 'L'Algérie à l'époque d'Abd el-Kader', *Revue de l'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1 (1954), pp. 199-213.
- Émerit, Marcel, 'L'état d'esprit des musulmans d'Algérie de 1847 à 1870', *Revue*

4. REFERENCES IN OTHER LANGUAGES

- 'Abd al-'Aziz, Shāh, *Fatāwā-yi 'Azizi*, 2 vols. Deoband, n.d.
- Abu Lughod, Ibrahim, 'The transformation of the Egyptian elite. Preludes to the 'Urabi revolt', *MEJ* 21 (1967), pp. 325-345.
- Abun-Nasr, Jamil, *A History of the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 416 pp.
- Ageron, Charles-Robert, 'L'émigration des Musulmans algériens et l'exode de Tlemcen', *Annales. Économies, sociétés, civilisation* 22 (1967), pp. 1047-1068.
- Ageron, Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France*, 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Ahmad, Abdelhamid Muhammad, *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten*. Hamburg, 1963.
- Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. London, etc.: Oxford University Press, 1964, 311 pp.
- Ahmad, Aziz, 'Mawdudi and orthodox fundamentalism in Pakistan', *MEJ* 21 (1967), pp. 369-380.
- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*. London, etc.: Oxford University Press, 1967, 294 pp.
- Ahmad, Aziz and G. E. von Grunebaum, *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857-1968*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, 240 pp.
- Ahmad, Qeyamuddin, *The Wahabi Movement in India*. Calcutta, Mukhopadhyay, 1966, 391 pp.
- Ali, Ameer, *A Critical Exposition of the Life and the Teachings of Mohammed*. London, etc.: Williams and Norgate, 1873, 346 pp.
- Antonius, George, *The Arab Awakening*. 5th ed., New York, Capricorn Books, 1965, 471 pp.
- Arnold, T. W., *The Caliphate*. 2nd ed., London: Routledge and Kegan Paul, 1965, 267 pp.
- 'Azzam, 'Abd-al-Rahman, *The Eternal Message of Muhammad*. Transl. from the Ar. by Caesar E. Farah. New York: A Mentor Book, 1965, 254 pp. [Engl. transl. of 'Abd al-Rahmān 'Azzām *Al-risālah al-khālidah*.]
- Baer, Gabriel, *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago, etc.: The University of Chicago Press, 1969, 259 pp.
- Baljon, J. M. S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Leiden: Brill, 1949, 101 pp.
- Bari, Abdul, 'The Farā'iqi Movement.' In: *Proceedings of the Pakistan History Conference* (5th session). Karachi: 1955, pp. 197-208.
- Bari, Muhammad Abdul, 'The politics of Sayyid Ahmad Barelwi', *IC* 31 (1957), pp. 156-164.
- Bell, R., *The Qur'ān translated with a critical rearrangement of the Sūrah's*, 2 vols. Edinburgh, 1939.

- (1971), pp. 20-35.
- Waterman, Peter, 'The Jihad in Haussaland', *Kroniek van Afrika* 5 (1975), No. 2, pp. 141-153.
- Watt, W. Montgomery, 'The significance of the theory of Jihād', In: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15-22 August 1974)*. Göttingen: 1976, pp. 390-394.
- Wechsel, Ruth, *Das Buch Qidwat al-Gāzi. Ein Beitrag zur Geschichte der Ğihād-Literatur* (Diss. Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität). Bonn: 1970, 165 pp.
- Willis, J. H., 'Jihād fi sabil Allāh, its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in 19th century West Africa', *Journal of African History* 8 (1967), pp. 395-417.
- Zafrullah Khan, *see under* Khan, Zafrullah.

3. OTHER REFERENCES IN ARABIC

- ‘Abd al-Rāziq, ‘Alī, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*. Ed. and ann. by Muḥammad ‘Ammārah. Beyrut: Al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, 1972, 192 pp.
- ‘Abduh, Muḥammad, *Al-Islām wa-l-Naṣrāniyyah ma’ al-‘ilm wa-l-madaniyyah*. 8th ed., Cairo: Dār al-Manār, 1373 [1953-54], 182 pp.
- ‘Abduh, Muḥammad and Muḥammad Rashid Riḍā, *Tafsir al-qur’ān al-karīm al-shahīr bi-Tafsir al-Manār*, 12 vols. Cairo: Dār al-Manār, 1367-1372 [1948-53].
- Abū Khalil, Shawqī, *Al-Islām fī qafaṣ al-ittihām*. N.p.: Dār al-Rashid, 1971, 386 pp.
- Abū Salīm, Muḥammad Ibrāhīm, *Al-ḥarakah al-fikriyyah al-Mahdiyyah*. Khartoum: Djāmi‘at al-Khartūm, 1979, 209 pp.
- al-Afghānī, Djamāl al-Dīn, *Al-‘amāl al-kāmilah. Ma’ dirāsah ‘an al-Afghānī. Al-ḥaqīqah al-kulliyyah*. Ed. and intr. by Muḥammad ‘Ammārah. Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, n.d. [c. 1968], 547 pp.
- Aḥmad, Ibrāhīm Khalīl, *Al-istishrāq wa-l-tabshir wa-ṣilatuhumā bi-l-imbariyāliyyah al-‘ālamīyyah*. Cairo: Maktabat al-Wa‘y al-‘Arabī, 1973, 193 pp.
- Al Fir‘awn, Fariq al-Muzhir, *Al-ḥaqā’iq al-nāṣfah fī l-thawrah al-‘Irāqiyyah sanat 1920 wa-natā’idjihā*, 2 vols. Baghdad: Maṭba‘at al-Nadjāh, 1371/1952.
- Alf laylah wa-laylah*, 4 vols. Cairo: Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ wa-anlādih, n.d.
- ‘Allūsh, Nādji, *Al-ḥarakah al-waṭaniyyah al-Filastīniyyah amām al-Yahūd wa-l-Ṣahyūniyyah, 1882-1948*. Beyrut: Markaz al-Abḥāth, 1974, 293 pp.
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd, *Mā yuqāl ‘an al-Islām*. Cairo: Dār al-‘Urūbah, n.d., 358 pp.

- Recueil des Cours* 60 (1937), No. 2, pp. 375-504.
- Reland, Adriaan, *Verhandeling van de godsdienst der Mahometaanen alsmede van het krygs-regt by haar ten tyde van oorlog tegens de Christenen gebruykelyk. Uyt het Latyn vertaalt*. Utrecht: Willem Broedelet, 1718, 299 + 21 pp. [Originally publ. in Latin.]
- Rossi, Oliviero, 'La posizione giuridica degli infideli nella respublica Christiana e nell' Islam'. In: *Atti del Primo Convegno Nazionale di Studi Giuridico-comparativi*. Rome: 1953, pp. 625-655.
- al-Sayyid, 'Abdul-Sattar, 'The martyr in Islam'. In: *The Sixth Conference of the Academy of Islamic Research*. [Cairo:] 1391/1971, pp. 231-251.
- Schwally, F., 'Der heilige Krieg des Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung', *Internationale Monatsschrift* (1916), pp. 678-714.
- al-Shaybāni, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *see under* M. Khadduri.
- Siddiqi, Abdul Hamid, 'Jihad in Islam. Its nature and significance', *The Criterion* 3 (1968), No. 6, pp. 26-43.
- Siddiqi, Aslam, 'Jihad, an instrument of Islamic revolution', *IS* 2 (1963), pp. 383-398.
- Sivan, Emmanuel, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*. Paris: Maisonneuve, 1968, 222 pp.
- Smith, M. C., 'The Jihad of Shehu dan Fodio: some problems'. In: I. M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa*. London, etc.: Oxford University Press, 1966, pp. 408-420.
- Snouck Hurgronje, C., 'The holy war, made in Germany (1915)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*. Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 257-285.
- Snouck Hurgronje, C., 'Deutschland und der Heilige Krieg (1915)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*. Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 287-292.
- Snouck Hurgronje, C., 'De Heilige Oorlog en de zending (1915)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*. Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 295-297.
- Snouck Hurgronje, C., 'Een belangrijk document betreffende den heiligen oorlog van den Islam (1914) en eene officiële correctie (1917)'. In: C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*. Bonn, etc.: 1923-27, Vol. 3, pp. 327-355.
- Trowbridge, Stephen van Rensselaer, 'Mohammed's view of religious war', *MW* 3 (1913), pp. 290-305.
- Tschudi, R., 'Die fetwa's des Scheich-ül-Islām über die Erklärung des heiligen Krieges, nach dem Tanin, Nummer 2119 vom 15. November 1914'. *Der Islam* 5 (1914), pp. 391-393.
- Urvoy, D., 'Sur l'évolution de la notion de Ġihād dans l'Espagne musulmane', *Mélanges de la Casa Velazquez*, 9 (1973), pp. 335-371.
- Veth, P. J., 'De Heilige Oorlog in den Indischen Archipel', *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* (1870), pp. 168-176.
- Wansbrough, John, 'The safe-conduct in Muslim chancery practice', *BSOAS* 34

- Lamonte, J. L., 'Crusade and jihad'. In: N. A. Faris (ed.), *The Arab Heritage*. Princeton: Princeton University Press, 1944, pp. 159-199.
- Lewis, Bernard, 'Politics and war'. In: Joseph Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*. 2nd ed., London, etc.: Oxford University Press, 1974, pp. 156-210.
- Lewis, Geoffrey, 'The Ottoman proclamation of Jihād in 1914', *IQ* 19 (1975), pp. 157-163.
- Lüling, Günter, 'Der Göttinger Handschrift Arab. 49 'Risāla fi l-ghihād'. Ihr Verfasser und die Umstände ihrer Abfassung'. In: *Festgabe für Hans Wehr*. Ed. by Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden: 1969, pp. 86-93.
- Mahmassani, Sobhi [= Ṣubḥī al-Maḥmaṣānī], 'Principles of international law in the light of the Islamic doctrine', *Académie de Droit International. Recueil des Cours* 117 (1966), No. 1, pp. 205-328.
- Mercier, Louis, 'Aly ben 'Abderrahman ben Hodeil el Andalusy. L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus. Traité de guerre sainte. Transl. from the Ar. with intro. by ———. Paris: Geuthner, 1939, 349 pp.
- Morabia, Alfred, *La notion de gihād dans l'Islām médiéval des origines à al-Ġazālī* (Thèse Univ. Paris IV, 1974). Lille: Service de reproduction des thèses, Université Lille III, 1975, 638 pp.
- Nallino, C. A., 'Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"'. In: C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol 3. Rome: 1941, pp. 234-259.
- al-Azhari, Ṣāliḥ 'Abd al-Samī' al-Abī, *Al-thamr al-dānī fī taqrīb al-ma'ānī sharḥ risālat Abī Zayd al-Qayrawānī*. Cairo: Muṣṭafā l-Bābī al-Ḥalabī, 1363/1944, 531 pp.
- Noth, Albrecht, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1966, 160 pp. (Bonner Historische Forschungen, 28).
- Obbink, H.Th., *De heilige oorlog volgens den Koran*. Leiden: E. J. Brill, 1901, 123 pp.
- Paret, R., 'Sure 9,122 und der Ġihād', *WI*, n.s., 2 (1953), p. 232.
- Peters, Rudolph, 'Djihad: war of aggression or defense?'. In: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 15-22 August 1974)*. Göttingen: 1976, pp. 282-289.
- Peters, Rudolph, *Jihad in mediaeval and modern Islam. The chapter on jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-Mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Transl. and ann. by ———. Leiden: E. J. Brill, 1977, 90 pp. (Nisaba, 5).
- Peters, Rudolph, 'Dār al-Ḥarb, Dār al-Islām und der Kolonialismus'. In: *XIX. Deutscher Orientalistentag (Freiburg, Sept.-Okt. 1975). Vorträge*. Wiesbaden: 1977, pp. 579-587.
- Rechid, Ahmed, 'L'Islam et le droit des gens', *Académie de Droit International*.

d

- Husain, Abu Said Mohammad, *A Treatise on Jihad (Iqtisad fi masail-il-Jihad)*. Transl. from the Urdu. Lahore: Victoria Press, 1887, 32 pp.
- Jäschke, G., 'Mustafa Kemal und der Glaubenskrieg', *WI*, n.s., 10 (1965-67), pp. 174-181.
- Janson, Hermann, *Die rechtlichen und ideologischen Beziehungen des islamischen Staatenkreises zum abendländischen Völkerrecht*. Göttingen: Martin Sasz und Co., 1955, 78 pp.
- Jomier, J., 'Le Coran et la guerre du 6 octobre 1973 (10 ramadan 1393)', *Bulletin d'Études Orientales. Institut Français de Damas* 29 (1977), pp. 261-267.
- Jurji, Edward J., 'The Islamic theory of war', *MW* 30 (1940), pp. 332-342.
- Khadduri, Majid, *The Law of War and Peace in Islam*. London: Luzac, 1940, 132 pp.
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955, 321 pp.
- Khadduri, Majid, 'The Islamic system: its competition and coexistence with Western systems'. In: R. H. Nolte (ed.), *The Modern Middle East*. New York: Atherton Press, 1963, pp. 150-155.
- Khadduri, Majid, 'Islam and the modern law of nations', *American Journal of International Law* 50 (1956), pp. 358-372.
- Khadduri, Majid, 'The Islamic theory of international relations and its contemporary relevance'. In: J. H. Proctor (ed.), *Islam and International Relations*. London: Pall Mall Press, 1965, pp. 24-39.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Law of Nations. Shaybāni's Siyar*. Transl. with an intr., notes and app. by ———. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, 311 pp.
- Khadduri, Majid, 'The greater war (A modern interpretation of Jihad)', *Aramco World Magazine* 19 (1968), No. 4, pp. 24-28.
- Khadduri, Majid, 'The impact of international law upon the Islamic world order', *American Journal of International Law* 66 (1972), pp. 46-49.
- Khan, Zafrullah, 'Islam and international relations', *Internationale Spectator* (The Hague), 10 (1956), pp. 308-322.
- Kohlberg, Etan, 'The development of the Imāmi Shī'ī doctrine of jihād', *ZDMG* 126 (1976), pp. 64-86.
- Kruse, Hans, *Islamische Völkerrechtslehre. Der Staatsvertrag bei den Hanafiten des 5./6. Jahrhunderts d.H. (11./12. Jahrh. n. Chr.)*. Göttingen: 1953, xi + 174 + 39 pp.
- Kruse, Hans, 'Al Shaybani on international instruments', *Journal of the Pakistan Historical Society* 1 (1953), pp. 90-100.
- Kruse, Hans, 'Die Begründung der islamischen Völkerrechtslehre', *Saeculum* 5 (1954), pp. 221-241.
- Kruse, Hans, 'The Islamic doctrine of international treaties', *IQ* (1954), pp. 152-158.
- Lambton, A. K. S., 'A nineteenth century view of Jihād', *SI* 32 (1970), pp. 181-192.

C

- Herdrukken* 6 (Oct. 1972), pp. 3-10.
- Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular 'jihād', Showing that all the Wars of Mohammed were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not allowed in the Koran*. Calcutta: Thacker, Spink, 1885, civ + 249 pp.
- Conference, *The Fourth – of the Academy of Islamic Research (1388/1968)*. Cairo: El Azhar, The Academy of Islamic Research, 1970, x + 935 pp. [Engl. transl. of Vols. 1 and 2 of *Kitāb al-Mu'tamar al-Rābī li-Madjma' al-Buhūth al-Islāmiyyah*.]
- Dajani-Shakeel, Hadia, 'Jihad in twelfth-century Arabic poetry: a moral and religious force to counter the Crusades', *MW* 66 (1976), pp. 96-113.
- Draz, M. A. [= Muḥammad 'Abd Allāh Darāz], 'Le droit international publique et l'Islam', *Revue Égyptienne de Droit International Publique*, 1947, pp. 17-27.
- Fagnan, E., *Le Djihad ou Guerre Sainte selon l'école Malékite*. Algiers: Jourdan, 1908, 20 pp.
- Gardner, W. R. W., 'Jihād', *MW* 2 (1912), pp. 347-357.
- Ghalib, Qasim, 'The martyr in Islam'. In: *The Sixth Conference of the Academy of Islamic Research*. [Cairo:] 1391/1971, pp. 251-301.
- Ghunaimi, *see under* Al Ghunaimi.
- Gräf, Erwin, 'Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangenen im Islam und Christentum', *WI*, n.s. 8 (1962-63), pp. 89-139.
- Graefe, Erich, 'Der Aufruf des Scheichs der Senūsija zum Heiligen Kriege', *Der Islam* 3 (1912), pp. 141-150.
- Hamidullah, Muhammad, *Die Neutralität im islamischen Völkerrecht*. Bonn: 1936, 25 pp. [Also publ. in *ZDMG* 89 (1935), pp. 68-88.]
- Hamidullah, Muhammad, *Muslim Conduct of State. Being a treatise on siyar, that is the Islamic notion of public international law, consisting of the laws of peace, war and neutrality, together with precedents from orthodox practice and preceded by a historical and general introduction*. 3rd ed., Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1953, 389 pp.
- Haneberg, B., 'Das muslimische Kriegerrecht', *Abh. d. bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. Cl., Bd. 12*. Munich: 1871, 2. Abth., pp. 219-295.
- Hatschek, Julius, *De Musta'min. Ein Beitrag zum internationalen Privat- und Völkerrecht des islamischen Gesetzes*. Berlin: Walter de Gruyter, 1920, 108 pp.
- Heffening, W., *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen*. Hannover: 1925, xx + 219 pp.
- Huart, C., 'Le Khalifat et la guerre sainte', *Revue de l'Histoire des Religions* 72 (1915), pp. 228-302.
- Huart, C., 'Le droit de la guerre', *Revue du Monde Musulman* 2 (1907), pp. 331-346.
- Hunter, W. W., *Our Indian Musalmans: Are they bound in conscience to Rebel against the Queen?*. 2nd ed., Lahore: Premier Book House, 1974, 187 pp. [1st impr. London: Trübner and Co., 1871, 215 pp.]

b

- Cairo: Consejo Superior de Asuntos Islamicos, 1964. [Spanish transl. of Abū Zahrah (1961).]
- Abu Zahra, Muhammad [= Muḥammad Abū Zahrah], *Begriff des Krieges im Islam*. Transl. from the Ar. by Omar Amin von Leers, rev. by Ezz El-Din Ismail. [Cairo:] Der Oberste Rat für Islamische Angelegenheiten, n.d., 73 pp. [Germ. transl. of Abū Zahrah (1961).]
- Abu-Zahra, Mohamed [= Muḥammad Abū Zahrah], 'International relations in Islam'. In: *The First Conference of the Academy of Islamic Research*. [Cairo:] S.O.P. Press, 1383/1964, pp. 187-236.
- Ahmad, Aziz, 'Le mouvement des Mujahidin dans l'Inde au XIX^e siècle'. *Orient* 15 (1960), pp. 106-116.
- Ahmad Khan Bahadur, *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans: Are they bound in conscience to rebel against the Queen*. Benares: Medical Hall Press, 1872, 53 + xxvi pp.
- Akhtar, Shameem, 'An inquiry to the nature, origin and source of Islamic Law of Nations', *IS* 10 (1971), pp. 23-37.
- Al Ghunaimi, Mohammad Talaat [= Muḥammad Ṭal'at al-Ghunaymi], *The Muslim conception of International Law and the Western approach*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 228 pp.
- Ameen, Abdul Rahman, 'The martyr in Islam'. In: *The Sixth Conference of Islamic Research*. [Cairo:] 1391/1971, pp. 301-321.
- Armanazi, Najib [= Nadjib al-Armanāzi], *L'Islam et le droit international*. Paris: 1929, 162 pp.
- el-Andalusy, 'Aly Ben 'Abderrahman Ben Hodeil, see under L. Mercier.
- Arnaldez, R., 'La Guerre Sainte selon Ibn Ḥazm de Cordoue'. In: *Études d'Orientalisme, Dédiées à la Mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols. Paris: Maisonneuve, 1962, Vol. 2, pp. 445-459.
- Attunisi, Salih Ascharif [= Ṣalīḥ al-Sharīf al-Tūnusi], *Haqiqat aldschihād. Die Wahrheit über den Glaubenskrieg*. Transl. from the Ar. by Karl E. Schabinger. Berlin: Deutsche Gesellschaft für Islamkunde, 1915.
- Basillie, N. B. E., 'Jihad in Mohammedan Law and its application to British India', *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 5 (1871), pp. 401-408.
- Bechebichy, Mohamed Aly [= Muḥammad al-Bishbishi], *Les relations internationales islamiques*. Transl. from the Ar. by Ibrahim El-Mouelhy, rev. by Ahmed Rachad. Cairo: Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, 1966, 56 pp. (Études sur l'Islam, 2). [Fr. transl. of Bishbishi (1965).]
- Becker, C. H., 'Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg (1915)'. In: C. H. Becker, *Vom Wesen und Werden der islamischen Welt. Islamstudien*, 2 vols. Leipzig: Verlag Quelle und Meyer, 1924, 1932. Vol. 2, pp. 281-310.
- Bercher, L., 'Le livre de la guerre sainte', *Revue Tunisienne de Droit* 2 (1954), pp. 123-149. [Fr. transl. of the chapter on jihad from Qudūri's *Mukhtaṣar*.]
- Brugman, J., 'Voeren de Palestijnen een heilige oorlog?' *Palestijnse Drukken en*

- Shaltūt, Maḥmūd, *Al-Da'wah al-Muḥammadiyyah wa-l-qitāl fī l-Islām*. Cairo: Al-Maktabah al-Salafiyyah, 1352 [1933-34], 41 pp.
- Shaltūt, Maḥmūd, *Al-qur'ān wa-l-qitāl*. Cairo: Maṭba'at al-Naṣr, 1367/1948, 65 pp. [2nd impr. Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951, 67 pp.; also publ. under the title *Al-Islām wa-l-'alāqāt al-dawliyyah fī l-silm wa-l-ḥarb*. Cairo: Maṭba'at al-Azhar, 1370/1951; Engl. transl. in R. Peters, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*. Leiden, 1977.]
- Sharaf al-Din, Aḥmad al-Shahāwī Sa'd, *Al-djihād fī sabil Allāh*. Cairo: Dār Rasā'il al-Djīb al-Islāmiyyah, n.d. [c. 1968], 59 pp.
- al-Sharabāṣī, Aḥmad, *Aḥādīth al-djihād wa-l-furūsiyyah*. Cairo: Dār al-Qawmiyyah li-l-Ṭibā'ah wa-l-Naṣr, n.d., 66 pp. (Ikhtarnā li-l-djundi, 19).
- al-Sharqāwī, 'Uthmān al-Sa'id, *Sharf al-qitāl fī l-Islām*. Cairo: Maktabat al-Azhar, 1392/1972, 248 pp.
- al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *see under Sarakhsi*.
- al-Shirāzī, Muḥammad al-Mahdi al-Ḥusaynī, *Kayf nudjāhid al-'adā'*. Beirut: Dār al-Ṣādiq, 1388 [1968-69], 20 pp. (Al-Farā'id al-Islāmiyyah, 6).
- Sidābī, Muḥammad 'Alī Aḥmad, 'Abd al-Qādir al-Shaykh Idris and Muḥammad Hadjdjāz Muddathir, *Al-jihād fī l-Islām waḥq muqarrar al-shahādah al-thanawiyyah al-'ulyā*. 4th ed., Damascus: Al-Dār al-Sūdāniyyah, 1974, 106 pp.
- Ṣidqī, Ni'mat, *Al-djihād fī sabil Allāh*. Cairo: Dār al-I'tisām, 1395/1975, 46 pp.
- al-Subkī, Muḥammad 'Abd al-Laṭīf, 'Al-djihād fī l-Islām'. In: *Kitāb al-Mu'tamar al-Rābi' li-Madḡma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, Vol. 1. [Cairo:], 1388/1968, pp. 277-301.
- Sultān, Ḥāmid, *Aḥkām al-qānūn al-dawli fī l-sharī'ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, 1979, 269 pp.
- al-Zālimī, Muḥammad Ṣāliḥ Dja'far, *Min al-fiqh al-siyāsī fī l-Islām*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1971, 183 pp.
- al-Zuḥaylī, Wahbah, *Athār al-ḥarb fī l-fiqh al-Islāmi. Dirāsah muqārinah*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1965, 890 pp.

2. LITERATURE ON JIHAD IN OTHER LANGUAGES

- Abbott, Freeland, 'The jihad of Sayyid Ahmad Shahid', *MW* 52 (1962), pp. 216-222.
- Abbott, Freeland, 'The transformation of the Jihad movement', *MW* 52 (1962), pp. 288-296.
- Abd al-Hakīm, Khalifa, 'War and peace'. In: Aziz Ahmad and G. E. von Grunbaum (eds.), *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1858-1968*. Wiesbaden: 1970, pp. 182-189.
- Abu Zahra, Mohamed [= Muḥammad Abū Zahrah], *Concepts de la guerre en el Islam*. Transl. from the Ar. by Rudolfo Gil Benumeja, rev. by Ateya Haykal.

مراجع

فهرس

ص

•

الفصل الاول : مقدمة

١٧

الفصل الثانى : عقيدة الجهاد التقليدية

١٩

١ - مقدمة :

٢٠

٢ - تحديد الجهاد وهدفه ، مفهوم الرباط

٢١

٣ - دار الاسلام دار الحرب

٢٣

٤ - حكم الجهاد والأعفاءات من فريضة الجهاد

٣٠

٥ - الدعوة

٣٢

٦ - أحكام طرائق الحرب

٣٣

٧ - الأعداء الذين لا يجوز قتلهم

٣٥

٨ - أموال العدو

٣٧

٩ - الفرار من ساحة القتال

٣٨

١٠ - مساعدة الكفار للمسلمين

٣٩

١١ - التجارة مع الأعداء

٣٩

١٢ - السبى وأسرى الحرب

٤٢

١٣ - الامان

٤٦

١٤ - الهدنة

٥٠

١٥ - انتهاء الجهاد

٥٣

الفصل الثالث : الجهاد فى مقاومة الاستعمار

٥٥

١ - مقدمة

٢ - المقاومة الاسلامية للاستعمار البريطانى فى الهند

٧٢

٣ - المقاومة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر
ضد الاستعمار الفرنسي

٧٢

٨٤

٤ - حركة المهدي في السودان

٩٧

٥ - المقاومة المصرية للاحتلال البريطاني
بقيادة أحمد عرابي

١٠٧

٦ - مقاومة السنوسي ضد الاستعمار الإيطالي
في ليبيا

١١٤

٧ - اعلان الجهاد العثماني في ١٩١٤

١١٩

٨ - المعارضة الدينية للاستعمار البريطاني
والصهيونية في فلسطين

١٣٣

الفصل الرابع : عقيدة الجهاد في الاسلام المعاصر

١٣٥

١ - مقدمة

١٤٤

٢ - المقارنة بين الكتابات الحديثة والتقليدية
(القديمة) عن الجهاد

١٥٠

٣ - تعريف الجهاد

١٥٤

٤ - الاغراض الشرعية للجهاد

١٧١

٥ - تفسير جديد لعقيدة الجهاد :
القانون الدولي الاسلامي

١٨٨

الفصل الخامس : نتائج البحث

٢١٣

تذييل

٢٣٥

المراجع من كتب الفقه

٢٣٩

الهوامش

٣٠٧

المراجع

التصويبات

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
٤	١	العنوان	العنوان
٤	٢	moders	modern
١٥٥	١٩	iu bello	in bello
١٧١	١٠	Du jure	de jure
٢٣٩	١٦	19701	1970
٢٣٩	١٧	ZOMG	ZDMG
٢٤٠	١٦	Tralté	Traité
٢٤٠	١٨	Godsdients	Godsdienst
٢٤٠	٢٣	Atfred	Alfred
٢٤٠	٢٣		أضف : أ —
٢٤٢	١١	Keruz—	Kreuz—
٢٥٠	٢	inu	in
٢٥٧	٤	Scon.	Econ.
٢٥٧	١١	Muliny	Mutiny
٢٥٨	٣	religieux	religieuses
٢٥٩	٣٣	Muin—udi	Muin—ud—
٢٦٠	٢٥	Farugi	Faruqi
٢٦١	٦	Irainl.	transl.
٢٦٣	٥	Dijaza'iri	Djaza'iri
٢٦٤	١٧	religieuses	religieuses
٢٧١	٢٢	W 13	WI 3
٢٧٢	١	bétangripk	belangrijk
٢٧٢	١٨	Hpurgronje	Hurgronje
٢٧٣	١٩	W 13	WI 3
٢٧٣	٢٠	W 14	WI 4
٢٧٣	٢٢	1015	1915
٢٧٤	٣	see	see
٢٧٤	٢٦	الشعيون	الشيعة
٢٧٥	•	أضف : ١٤٩ —	
٢٧٥	•	faiture	failure
٢٧٥	٧	اقرأ السطر ٧ بدلا من السطر ٢٢	

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
٢٧٥	١٥	Nationa	National
٢٧٥	٢٢	اقرأ السطر ٢٢ بدلا من السطر ٧	
٢٧٩	٣	Gazetie	Gazette
٢٩٠	١١/١٠	Willicans	Williams
٢٩٣	١٣	Harrmann	Haarmann
٢٩٣	٢٢	929	1929
٢٩٤	٤	Zafrullah	Zairullah
٣٠٤	١٣	Képol	Képel
٣٠٥	٣	—	— ١٨ : أضف
٣٠٧	١	القائمة	القائمة العامة
٣٠٩	٢٢	أضف :	Kafler

رقم الايداع ١٥٧٠ / ١٩٨٥

مطبعة عكايدين

٩ شارع القنصلية ٩٠٢٧٧٤

●● المؤلف هو الدكتور رودلف بيترز الأستاذ في معهد الدراسات العربية الإسلامية بجامعة أمستردام - هولندا .

●● هذا الكتاب يبحث في نظرية الجهاد ودوره الحيوى في العصر الحديث .

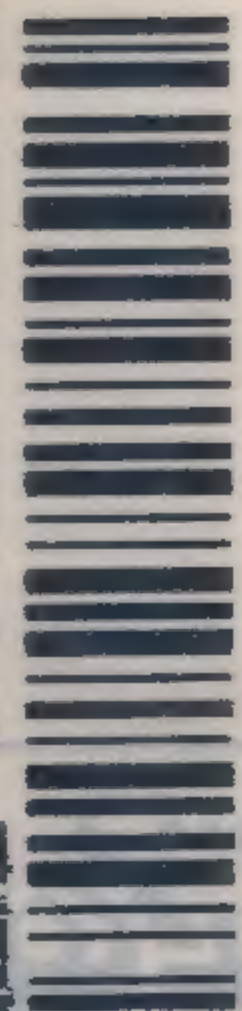
●● وانطلاقاً من نظرية الجهاد الموجودة أصلاً في أمهات كتب الفقه الإسلامى يبحث المؤلف الموضوع من زاويتين : الأولى دور عقيدة الجهاد في صراع المسلمين ضد التوسع الاستعماري الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين .. والثانية : تحليل للكتب والأبحاث التي ظهرت عن هذا الموضوع من القرن التاسع عشر وحتى الآن ...

●● يميز الباحث بين التيار التحديثي الذي يفهم الجهاد أساساً كحرب دفاعية أو حرب عادلة وبين التيار الأصولي الذي يرى انجهاد كثورة دائمة من أجل تحقيق المثل العليا الإسلامية .

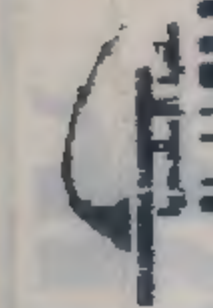
●● في التذييل ، والذي لم ينشر حتى الآن في الطبعة الأصلية والمكتوب خصيصاً للطبعة العربية ، يلقي الباحث الضوء على الأهمية السياسية لعقيدة الجهاد في مصر السبعينيات ، وأوائل الثمانينيات ...

الثن ٠٠٠ قرشاً

Bibliotheca Alexandrina



0545040



دار شهدي للنشر